ISSN 0024-7359



Foi et histoire
La fiction nécessaire

Pierre-Marie Beaude
Pierre Gibert
Yves Krumenacker
Gérard Rochais
André Wénin

248

Octobre-Décembre 2000

Octobre-Décembre 2000 - tome XLIX-4

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 2000

245

trinité et divinité cosmique

246

La vertu : une réhabilitation

247

Une autorité affaiblie, l'épiscopat

248

Foi et histoire, la fiction nécessaire

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82
e-mail : lumvie@wanadoo.fr
site web : http://assoc.wanadoo.fr/lumvie/

Directeur : Christian Duquoc

Secrétaire de rédaction :
Isabelle Chareire

Administrateur : Gabriele Nolte

Revue publiée avec le concours du centre national du livre



n° 248



Foi et histoire
La fiction nécessaire

Des récits volatils

> "Je comprenais qu'au lieu de cet inventaire de faits avec sa prétention d'objectivité historique, il fallait raconter la trame toute simple, souvent inviable, souterraine de la vie".
>
> Andréi Makine

La figure de Jésus ne cesse d'intriguer : on sait la grandeur et la gloire que les Églises confessent à son propos, on doute qu'elles correspondent à son parcours historique. Or, pour beaucoup de nos contemporains la vérité du Christ est usurpée si elle ne s'atteste aucunement probable devant la science historique.

Le sujet est complexe. J'en ai longuement discuté avec l'un des intervenants sollicités pour ce cahier, Gérard Rolland. Pour des raisons de santé, il n'a pas pu mener à terme la réflexion qu'il avait élaborée sur la relation entre les textes dont l'autorité est reconnue par les Églises et leur référent. Les quelques lignes qui suivent et qui introduisent le débat sont le fruit de notre conversation.

Par son projet intitulé "foi et histoire", le cahier explore un espace plus conséquent que celui qui circonscrit le débat récurrent autour de la figure de Jésus historique. Il prend en compte des incertitudes autour des récits narrant l'origine d'Israël et dont Moïse est le héros. Il essaie d'éclairer les problèmes que, pour le croyant, soulève la fluidité des textes narratifs. Il s'efforce de présenter la diversité des méthodes de lecture. Mais ce parcours n'atténue en rien

la question qui taraude l'esprit de nos contemporains : qu'en est-il de ce Jésus dont si longtemps les Églises se sont flattées de détenir le secret de l'identité ? Son histoire justifie-t-elle les titres considérables qui lui sont attribués et la vocation universelle qui lui est reconnue ?

On a cherché des informations hors des récits reçus, ceux du Nouveau Testament : les apocryphes, les écrits juifs et païens ont été interrogés. Mais les suppléments d'information aux données évangéliques n'ont pas beaucoup modifié la situation : l'histoire de Jésus reste pour une grande part inaccessible ou énigmatique. Plus l'investigation s'étend, plus les méthodes se complexifient, moindre est la moisson certaine. Le Jésus historique se dérobe, le référent solide qui permettrait de passer outre au monopole interprétatif des Églises et à leur contrôle s'évanouit. L'origine est enfouie dans l'obscurité du passé.

Les auteurs des évangiles ont sans doute fort bien compris le caractère insaisissable de l'événement et du fait : ils ont construit des récits qui envoient vers le futur, vers les effets à venir de l'action du héros, ils se sont détachés du passé comme si l'impertinence de Jésus dans son propos sur le deuil : "Laissez les morts enterrer les morts" avait été leur clé d'interprétation. Ils ne retinrent des événements que ce qui travaillait pour le futur ou poussait à l'action. Le savoir et l'information, même s'ils ne les méprisent pas, ne les obsèdent pas. Leur héros, Jésus, n'a pas de programme : il libère de ce qui pèse, la loi, le temple, la domination des ancêtres, les intérêts économiques. Le Jésus des récits néotestamentaires ouvre à la nouveauté, il cherche à conduire l'auditeur à un oui risqué à l'inattendu de la vie. Pour aboutir à un tel résultat, les écrivains qui ont rédigé les évangiles n'ont pas craint d'avoir recours à la fiction : elle permettait de révéler l'universalité et donc l'ouverture à la nouveauté qui habitaient l'événement éphémère. Dans cette perspective, les textes néo-testamentaires ne s'intéressent pas à la chronique biographique de Jésus : elle enfermerait dans le passé, ils narrent les possibilités futures de l'action de leur héros malgré l'échec de sa condamnation. Les récits qui racontent les errances de Moïse sont proches de cette construction. Les articles consignés dans ce cahier mettent en lumière l'étrangeté de cette écriture pour les maniaques du détail factuel ou événementiel.

Gérard Rochais ouvre le débat : il élucide à propos des récits sur Jésus, en égrenant la multiplicité éprouvante des interprétations,

la relation entre événements et fictions. André Wénin s'affronte à la figure centrale du judaïsme : Moïse. L'histoire se dérobant, la fiction évocatrice d'un passé créateur, mais à jamais perdu, prend le relais pour soutenir la permanence de sa puissance. C'est à ce jeu passionnant entre la mémoire et le récit provocateur par l'usage de la fiction que Pierre-Marie Beaude consacre son investigation. Ce jeu n'est pas innocent. Pour beaucoup, la disparition de la chronique détaillée, sorte de photographie fidèle des événements passés, ébranle leur foi. Yves Krumenacker établit le caractère illusoire et enfantin de cette demande de décalque écrit de l'événementiel. Son essai situe la méthode historique dans sa vocation possible et ses aléas. Pierre Gibert clôt ce débat en discutant des intérêts divergents et pourtant complémentaires de deux formes de lecture : la recherche historico-critique et les méthodes sémiotiques. Il essaie de montrer que la recherche historique en essayant de ne pas s'enfermer dans le texte seul en signe l'ouverture à l'avenir. Ce que manifestent d'une autre façon les méthodes sémiotiques en insérant le lecteur dans le mouvement sensé du texte.

On peut espérer que ce parcours complexe incitera le lecteur à s'adonner à des investigations plus vastes. Peut-être découvrira-t-il l'extrême richesse du travail de l'exégèse. Ses hardiesses ont beaucoup fait pour que la figure de Jésus soit devenue un bien commun et la Bible un témoin souvent contradictoire de notre condition.

Christian DUQUOC
Directeur

2001...
Cinquante ans déjà !

En 2001, Lumière & Vie fêtera ses cinquante ans... et présente à ses lecteurs et à ses lectrices ses vœux les meilleurs pour cette année nouvelle.

* * *

Voici les thèmes que nous vous proposons et qui, nous l'espérons, continueront à satisfaire votre attente :

N° 249 (janvier-mars)
salut et justification

N° 250 (avril -juin)
***Lumière & vie,* cinquante ans de présence dans l'espace théologique et culturel francophone**

N° 251 (juillet-septembre)
Christianisme et cultures

N° 252 (octobre-décembre)
le discernement

Gérard ROCHAIS

Jésus : entre événement et fiction

Je tâchai de voir comment un événement se fait et se défait puisque, en fin de compte, il n'existe que par ce qu'on en dit, puisqu'il est à proprement parler fabriqué par ceux qui en répandent la renommée.

Georges Duby *(Le dimanche de Bouvines)*

L'événement-Jésus a laissé des traces durables ; consignées jadis dans le Nouveau Testament, surtout dans les évangiles, elles demeurent bien vivantes aujourd'hui dans les communautés qui se réclament de lui. Pour savoir qui était Jésus, on se contentait jusqu'au XVIIIe siècle de lire les évangiles, en pratiquant une critique minimale visant surtout à expliquer leurs différences. Lorsqu'au siècle des Lumières se développa "l'âge de la raison", que le déisme se répandit, que les sciences humaines prirent leur essor, alors commença la recherche sur la vie de Jésus dans une perspective purement historique. On a coutume de distinguer diverses phases dans cette recherche : **1.** son envol avec H. S. Reimarus (1694-1768) et D. F. Strauss (1808-1874) ; **2.** l'époque de la recherche libérale des "*Vie de Jésus*" qui s'étend de H. J. Holtzmann (1832-1910) jusqu'au tournant du siècle où A. Schweitzer en fit la critique (1906 ; 1913) ; **3.** la quasi-interruption de cette recherche, surtout dans le monde protestant allemand pendant la première moitié du XXe siècle ; **4.** la "nouvelle quête", qui débuta après la célèbre conférence de E. Käsemann en 1953 sur "le problème du Jésus historique" et se développa surtout dans le cercle des disciples de Bultmann ; aujourd'hui

encore plusieurs auteurs se rattachent à cette nouvelle quête ; 5. “la troisième quête” qui continue toujours. C’est à elle que nous emprunterons nos exemples dans le texte qui suit.

Le but de l’article est de présenter brièvement quelques caractéristiques de cette troisième quête et de montrer, en soulignant les exigences mêmes de la recherche historique, comment et pourquoi, chez certains auteurs, la recherche du Jésus historique débouche sur un Jésus fictif et partiel, puis, après avoir précisé très brièvement la nature même des évangiles, d’indiquer pourquoi la recherche sur le Jésus de l’histoire est nécessaire.

I

La troisième quête et la quête renouvelée, quelques caratéristiques

L’expression “troisième quête” n’est pas claire. Elle fut forgée par N. T. Wright en 1988 pour caractériser un type particulier de recherche sur le Jésus de l’histoire, celle qui considérait Jésus comme un prophète eschatologique annonçant un royaume depuis longtemps attendu. Quelques auteurs ont par la suite étendu l’expression à toutes les études alors en cours sur le Jésus de l’histoire. Et c’est ce sens que l’expression a gardé depuis lors, d’où son ambiguïté. Sont donc regroupés sous cette dénomination des auteurs très différents qui ont peu ou prou en commun. Il serait sans doute plus juste de parler de “troisièmes quêtes” au pluriel, ou même de nébuleuse avec plusieurs axes de recherche, tant les points de vue et les résultats divergent. Seuls le temps et l’espace géographique justifient un tel regroupement : la troisième quête a pris son envol entre les années 1980-1985, et est foncièrement une affaire nord-américaine, états-unienne et canadienne anglaise. Il est néanmoins significatif que R. W. Funk, le fondateur du *Jesus Seminar*, fasse une nette distinction entre ceux qu’il appelle les “prétendus chercheurs” et les “chercheurs renouvelés”, autrement dit entre “la troisième quête” et la “quête renouvelée”, en se fondant sur trois critères : fait-on dans la recherche une distinction entre le Jésus de l’histoire et le Jésus des évangiles, le chercheur veut-il différencier les deux ou refuse-t-il de le faire? Le deuxième critère concerne les sources : si le chercheur est disposé à utiliser les sources autres que les évangiles du Nouveau Testament, il fait partie de la

quête renouvelée. Enfin le troisième et dernier critère regarde le risque inhérent à la quête : y a-t-il des revendications chrétiennes, quelles qu'elles soient, au sujet de Jésus, que l'on veut mettre à l'abri de l'investigation historique? Le chercheur pour qui rien dans le Credo ou dans le dogme de l'Église ne peut être remis en question est un prétendu chercheur. On ne s'étonnera donc pas de voir de brillants exégètes comme R. E. Brown et J. P. Meier "que la foi semble mettre à l'abri des faits" classés parmi les prétendus chercheurs, les nouveaux apologistes. Il est vrai que pour Funk, même Bultmann est un néo-orthodoxe. Cette distinction que Funk, à ma connaissance, est seul à faire ouvertement, peut s'avérer utile, car si certaines caractéristiques de la nouvelle recherche sur le Jésus de l'histoire se retrouvent tant chez les "prétendus chercheurs" que chez les "chercheurs renouvelés", les excès sont surtout imputables à ces derniers.

La recherche récente sur le Jésus de l'histoire est loin d'être homogène. Avant d'épingler quelques portraits du "nouveau" Jésus et de passer à la critique, jetons un regard sur trois aspects positifs – ce ne sont pas les seuls.

Contrairement à la "nouvelle quête" qui cherchait à "différencier" Jésus du judaïsme de son temps et du christianisme naissant, la recherche récente a mis l'accent, d'une façon générale sur la judaïté de Jésus et en a exploré la signification et les conséquences. Jésus est le fondateur d'un mouvement eschatologique de renouveau au sein du judaïsme de son temps. Il est le prophète de la restauration d'Israël (E. P. Sanders, G . Theissen). On s'est penché, à nouveaux frais, sur sa relation au Baptiste, aux "sages" qui l'ont précédé, notamment Hillel, aux sectes juives de son temps. Sa position à l'égard de la *Torah*, notamment du sabbat, des lois de pureté, des païens, du Temple a été fortement débattue. Reste à savoir si en dépit de l'impression créée par les évangélistes, l'enseignement et l'activité de Jésus sont restés dans les limites acceptables du judaïsme, comme un nombre important d'historiens juifs le pensent (G. Vermès, H. Falk, H. Maccoby, D. Flusser, etc.) ou s'il a franchi ces limites.

En lien avec la judaïté de Jésus, s'est posée la question de sa position face au monde socio-politique de son temps. On a cherché, sous divers angles, à éclairer la dimension sociale et économique de son enseignement et de son activité. Jésus était-il engagé dans son monde social ou s'est-il comporté en marginal par rapport à lui ? Était-il un

activiste social, un révolutionnaire politique ou, au contraire, était-il a-politique, tourné d'abord vers la dimension spirituelle du règne de Dieu? Certains ont prétendu que le ministère de Jésus fut politique puisque, en tant que prédicateur "cynique" dans un milieu juif, il a répandu des idées qui étaient subversives ou étaient perçues comme telles. M. Borg a, de son côté, essayé de réhabiliter la dimension politique de Jésus, sans pour autant lui attribuer un nationalisme violent et révolutionnaire, de même R. Horsley prétend que Jésus s'est activement opposé à la violence, bien qu'il fût fort préoccupé de questions sociales. Pour E. P. Sanders, Jésus était un "visionnaire raisonnable" qui a trempé dans l'eschatologie juive de la restauration d'Israël et a envisagé un nouveau temple, le rassemblement des douze tribus et un royaume de Dieu sur terre. Enfin D. C. Allison, reprenant et dépassant même les idées de J. Weiss et A. Schweitzer, regarde Jésus comme un apocalypticien millénariste et un ascète.

On a porté enfin, mais surtout du côté des "chercheurs renouvelés", une grande attention aux sources non-canoniques. On a attribué une importance primordiale à la "Source des dits" de Jésus reconstruite à partir des évangiles de Matthieu et de Luc, et à l'évangile de Thomas découvert à Nag Hammadi en 1945, que d'aucuns considèrent comme gnostique, mais que les "chercheurs renouvelés" regardent comme une source indépendante des synoptiques et, dans sa couche la plus ancienne, antérieure même aux évangiles canoniques. On pense de plus en plus que l'on peut recourir aux sources extra-canoniques pour compléter les divers visages de Jésus que présentent les évangiles canoniques. Mais sur ce point on est loin de l'unanimité, et peu sont enclins à faire crédit à J. D. Crossan qui, dans son livre sur Jésus, ne prend en compte, comme document primitif, aucun évangile canonique, leur préférant la première strate de l'évangile de Thomas, le Papyrus Egerton, l'évangile des Hébreux, la Source des dits de Jésus et l'évangile de la Croix qu'il a reconstitué à partir de l'évangile de Pierre et auquel il est à peu près le seul à croire !

L'intérêt partagé par la majorité des chercheurs sur ces différents points, et sur d'autres par quelques-uns, ne saurait masquer la disparité profonde des portraits que l'on brosse aujourd'hui du Jésus de l'histoire. Les images de Jésus que renvoie la recherche savante chrétienne, juive ou agnostique, sont éclatées, disparates. Pour E. P. Sanders, Jésus est un prophète eschatologique qui prêchait et attendait la restauration prochaine d'Israël, faisant fonction de vice-roi ; un prophète millénariste

pour D. C. Allison ; un rabbi galiléen pour B. Chilton ; un charismatique galiléen, un guérisseur et un homme pieux pour G. Vermès ; un homme rempli de l'Esprit Saint, un charismatique, qui fut tout à la fois guérisseur, sage, prophète et fondateur d'un mouvement de renouveau pour M. Borg ; un sage galiléen, excellent conteur, pratiquant les aphorismes et les mots d'esprit qui piquaient ses auditeurs, ne dédaignant pas les bons repas et les fêtes joyeuses pour R. W. Funk ; un militant social pour R. Horsley, comparable aux prophètes de l'Ancien Testament ; un juif marginal, rappelant le prophète Élie pour J. P. Meier ; un paysan méditerranéen, cynique, prêchant et pratiquant l'égalitarisme économique et religieux pour J. D. Crossan . On pourrait continuer, mais l'on peut remarquer déjà que les deux représentations principales autour desquelles s'établit le partage sont Jésus prophète eschatologique et Jésus sage. Mais alors que les partisans du Jésus prophète eschatologique ne nient pas en général qu'il fut aussi un sage et un thaumaturge, ceux qui le considèrent comme un sage, lui refusent généralement toute dimension eschatologique et parlent peu de ses pouvoirs de thaumaturge.

Ces portraits que l'on trace aujourd'hui de Jésus, tous plus ou moins fictifs et limités, sont moins importants que les problèmes qui les sous-tendent ; les réponses données par ceux qui s'interrogent sur Jésus sont moins importantes que les questions qui les mènent à ces réponses. Or les réponses que l'on donne dépendent en grande partie des présupposés que l'on a et que l'on ne questionne pas suffisamment. Et d'abord de la conception que l'on se fait de la recherche historique et des sources dont l'on dispose pour étudier le Jésus de l'histoire, notamment des évangiles. Ce sont ces deux points que je voudrais maintenant aborder.

II

La recherche historique, ses exigences et ses limites

On reste étonné – et je le suis de plus en plus – que les historiens qui se penchent sur le Jésus de l'histoire ne précisent jamais, sauf de très rares exceptions, leur conception de la recherche historique, ni n'en indiquent les exigences et les limites. Quelques réflexions, bien élémentaires, sur ce point.

Poser des questions

Le métier d'historien consiste à poser des questions sur l'homme, l'homme d'aujourd'hui, et à tenter d'y donner réponse en considérant des traces, provenant d'une étape antérieure, qui ont pu influencer le comportement de la société actuelle, sa vision du monde. L'historien interprète des vestiges, qui souvent ont déjà été traités par l'érudition, mais qu'il doit affiner encore, manipuler mais en respectant les règles éthiques imposées par le métier d'historien. Ainsi l'historien doit-il employer tout le matériau disponible, et n'employer que lui, sans écarter tel élément qui le gêne. Si la documentation est relativement abondante, s'il est contraint de choisir, son choix ne doit pas être arbitraire. Et puisque, généralement, l'historien n'appréhende la réalité que partiellement, il doit avoir pleine connaissance des servitudes qui pèsent sur lui : limites de la documentation, bagage logique et technique dont il hérite.

À ces vestiges du passé, l'historien pose des questions, selon ce qu'il est lui-même, car "l'histoire est inséparable de l'historien" (H. I. Marrou). Répondant à des problèmes surgis de son présent, il interroge les traces du passé en étant captif de lui-même, de son milieu ; il est enraciné dans un milieu social, politique, national, culturel qui l'a modelé. L'historien infuse dans son œuvre des contenus affectifs, intellectuels et idéologiques. La valeur de la connaissance historique est fonction de la richesse intérieure et de la qualité d'âme du savant. Elle est saisie partielle de l'objet en même temps qu'aventure spirituelle du sujet connaissant. Le chercheur devrait faire état de toutes ces contraintes en fournissant à ses lecteurs un exposé détaillé de son itinéraire intellectuel et en produisant un texte à la fois narratif et explicatif.

La rigueur du travail sur les documents disponibles doit s'allier à la lucidité du chercheur qui doit s'introspecter comme historien engagé dans un procès de connaissance. Car comme le champ de l'histoire est indéterminé, puisqu'elle s'étend potentiellement à tout ce qui a constitué la vie des hommes, l'arbitraire de l'historien peut s'exercer à loisir dans un territoire aussi mal défini. Chaque historien peut pratiquer "son" découpage de la matière historique, tantôt thématique, tantôt chronologique. Chacun peut tracer à sa guise des itinéraires dans le champ événementiel, choisissant de mettre en valeur tel ou tel aspect des choses, donnant aux détails l'importance qu'exige la bonne marche de l'intrigue. L'historien entreprend-il de décrire au lieu de narrer, il fera

le choix d'un ensemble de traits pertinents pour instaurer une cohérence qui sera celle du texte qu'il écrit et non celle du réel qu'il évoque. De cela, l'historien devrait faire part à son lecteur, avant que ce dernier ne le découvre par lui-même.

Élaborer une connaissance vraie bien que partielle

L'histoire demeure capable d'élaborer une connaissance vraie quoique partielle de l'homme du passé, dans sa richesse et sa complexité. Elle permet d'atteindre, sur des points délimités, une connaissance vraisemblable. Elle relève des certitudes propres aux sciences humaines ; or celles-ci sont toujours conditionnées par les acquisitions progressives dans le domaine inventorié. En ce sens, "la certitude historique n'est jamais qu'une vraisemblance qu'il ne paraît pas raisonnable, qu'on n'a pas de raison suffisante, de contester" (H. I. Marrou). Elle ne peut forger que du "pensable" et, si elle s'interroge sur le Jésus de l'histoire, en construire une image au moins fragmentaire. Mais parce qu'elle est précisément lacunaire et limitée, parce qu'elle est dépendante de la personnalité de l'historien, elle ne peut jamais être normative, injonctive, quels que soient le poids de l'institution qui la porte et la qualité des chercheurs.

Les "chercheurs renouvelés" n'ont pas toujours tenu compte de certaines règles propres au métier d'historien ; je voudrais donner brièvement trois exemples qui s'enchaînent, permettant finalement de faire de Jésus un sage galiléen, voire même un prédicateur cynique.

Si l'historien peut, comme il a été dit, pratiquer "son" découpage dans la matière historique, tracer à sa guise des itinéraires dans le champ événementiel, il doit employer tout le matériel disponible, sans écarter les éléments qui le gênent. Or les "chercheurs renouvelés", se basent de préférence sur la "Source des dits" de Jésus qu'ils découpent, à la suite de J. S. Kloppenborg, en deux couches, les paroles de sagesse et les paroles apocalyptiques, mais rejettent ces dernières comme création de la communauté primitive. Le procédé est pour le moins cavalier, c'est le moins qu'on puisse dire! En effet, si le contexte précis de la plupart des paroles sapientielles ou apocalyptiques de Jésus est perdu, on peut néanmoins construire avec quelque certitude le contexte général de sa prédication et de son activité. Il a commencé son ministère public après avoir été baptisé par Jean qui était un prophète

eschatologique. Peu de temps après son départ de ce monde, ses disciples ont formé une communauté qui attend, dans un avenir très rapproché, l'apogée de l'histoire, la venue du Christ ressuscité. Tel est le contexte général dans lequel s'inscrit le ministère public de Jésus qui est à situer entre un prophète des derniers temps, Jean-Baptiste, et des disciples qui attendent fièvreusement la fin des temps. Ainsi situé, le message de Jésus était de toute évidence eschatologique ; comme l'indique le début du Notre Père : "Que ton règne vienne ; que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel". Jésus attendait que le règne de Dieu vienne sur terre dans un avenir rapproché.

Selon certains "chercheurs renouvelés" la Galilée au temps de Jésus était urbanisée, cosmopolite et prospère ; c'était en fait "un résumé de la culture hellénistique" dira l'un d'eux. Selon d'autres, Jésus et ses auditeurs parlaient grec, connaissaient le théâtre grec qu'ils fréquentaient à Sepphoris et avaient quelque connaissance de la philosophie cynique. Plusieurs même s'imaginent que les paysans de Galilée s'imprégnaient de culture grecque durant leur temps de loisir, ou allaient voir et entendre, durant leurs vacances, les pièces de théâtre et les philosophes en faisant un saut dans les villes plus importantes de Syrie. N'en déplaise à nos archéologues amateurs, la Galilée, au temps de Jésus, était beaucoup moins hellénisée qu'on ne le prétend. Les fouilles de Sepphoris montrent qu'au temps de Jésus la ville était juive ; elle n'est devenue une cité grecque qu'après la seconde révolte juive, au temps d'Hadrien, et son théâtre que Jésus est supposé avoir fréquenté date du temps de Caracalla! Si la Décapole et les villes de Syrie étaient hellénisées, Jésus n'y fit selon les évangiles qu'un court séjour, en suivant un itinéraire plutôt douteux (Mc 7,24.31) ! Enfin les paysans galiléens n'avaient pas de congés payés qui leur permettaient de passer leurs vacances dans les cités de la côte méditerranéenne!

Comme Jésus était un philosophe cynique, ou leur était apparenté, c'était de toute évidence un itinérant ! Sur ce point, la connaissance géographique de nos "conteurs renouvelés" fait sérieusement défaut. On peut se rendre de Nazareth au lac de Tibériade en une journée ; aller de Carpharnaüm à Chorazeïn, puis à Bethsaïde, de l'autre côté du Jourdain, et revenir à Carphanaüm en moins d'une journée ! Même Césarée de Philippe n'était pas si éloignée du lac de Tibériade. Il y a plus de rhétorique dans le "Jésus itinérant" que de kilomètres franchis!

Ces trois exemples, que l'on pourrait multiplier, illustrent bien que le Jésus construit par les "chercheurs renouvelés" ne peut être normatif, parce que la recherche historique en elle-même est trop aléatoire et repose dans ce cas précis sur des présupposés faux en partie. Et pourtant certains n'hésitent pas à proposer les résultats de leurs recherches comme normatifs. Ainsi R. W. Funk termine son livre sur le Jésus de l'histoire par un chapitre intitulé : "Jésus pour un Nouvel Âge" où il propose vingt et une thèses qu'il afficherait, dit-il, à la porte de son église s'il en avait une, avec du ruban adhésif. Il est bien à craindre que certaines de ces thèses, étant donné la faiblesse de l'argumentation historique sur laquelle elles reposent et les présupposés qui les sous-tendent, ne durent pas plus longtemps que la colle du ruban adhésif! La recherche historique traite avec des probabilités et ne devrait pas pouvoir créer ni détruire la foi ; à son meilleur, elle peut informer la foi. Sa tâche réelle est d'éclairer la période primitive du mouvement chrétien pour les croyants et les incroyants qui s'y intéressent. La recherche historique qui vise à détruire la foi manque son but, comme celle qui prétend la fonder ; la recherche se doit d'être désintéressée et ne pas servir a fortifier des points de vue que l'on s'est donnés *a priori.*

III

Évangile et recherche historique

Les évangiles sont des témoignages de foi au sujet de Jésus. Ils sont une Bonne nouvelle destinée à soutenir la foi des communautés auxquelles ils sont destinés. Ils fournissent diverses interprétations croyantes de l'événement-Jésus qui ne peut être saisi qu'à travers ces textes qui déjà l'interprètent. On pourrait donc conclure avec M. J. Lagrange "Les évangiles sont la seule vie de Jésus Christ que l'on puisse écrire ; il n'est que de les comprendre le mieux possible". Ce texte du Père Lagrange, parfois mal compris, ne signifie pas que la recherche sur le Jésus historique serait superflue, mais bien que les textes évangéliques sont liés indissolublement à l'événement qu'ils attestent, et que c'est dans ces textes d'abord que l'historien vise l'événement. Comment peut-on l'atteindre et pourquoi faut-il partir à sa recherche? Donnons seulement quelques brèves précisions sur le pourquoi de la recherche sur le Jésus de l'histoire.

Jésus et ses compagnons sont des personnages historiques et peuvent donc être étudiés historiquement par quiconque a la compétence pour le faire. Jésus a assumé la condition commune de ses contemporains, partagé bien de leurs comportements, leur mentalité, les représentations qu'ils se faisaient du monde. Le fait qu'il ait lui-même parlé, qu'on ait retenu ses discours et certaines de ses actions, permet de saisir ces attitudes communes. Mais en même temps, par sa personnalité singulière, par ce qu'il a fait, par ce qu'il a dit de lui-même, par ce qu'il peut y avoir d'inouï dans ce qu'il a proféré, cet homme a troublé ce qui l'entourait, engendré autour de lui des ondes qui se sont propagées peu à peu et ont fini par retentir sur la formation culturelle de son époque et, par la suite, sur toute la culture occidentale. La comparaison que l'on peut faire avec l'enseignement des illustres "sages" qui l'ont précédé, Hillel ou Shammai, avec l'activité des messies populaires qui se sont produits à la mort d'Hérode le Grand, ou avec l'attitude des prophètes annonciateurs de signes de la manifestation de Dieu qui l'ont suivi, ou encore avec Jean-Baptiste qui l'a immédiatement précédé, aide à mieux saisir sa personnalité et son originalité.

Les évangiles sont d'abord des témoignages de foi destinés à diverses communautés chrétiennes, mais qui renferment bien des données historiques. Il est possible par la critique des sources, de la rédaction, des formes et des traditions de remonter vers la tradition la plus ancienne et, en utilisant à bon escient divers critères d'authenticité, de voir ce que Jésus visait dans telles ou telles paroles ou signifiaient dans ses actions. Remonter ainsi d'aval en amont, permet de saisir sur le vif, le travail d'interprétation qui s'est fait dans les premiers groupes chrétiens, et de mieux appréhender les traits particuliers propres à chacun d'eux.

Les récits évangéliques sont déjà interprétés ; dans certains, le fait parle de lui-même, dans d'autres, faits et interprétations sont intimement liés, dans d'autres encore, l'interprétation a créé le fait, par exemple dans le récit des tentations de Jésus. La critique historique permet de classifier ces récits, ou encore de distinguer les paroles qui peuvent provenir du Jésus terrestre et celles qui seraient attribuables au Christ ressuscité, transmises aux communautés par les prophètes chrétiens.

Enfin la recherche historique de Jésus est nécessaire parce que les évangiles canoniques ont une certaine visée biographique. La "Source

des dits" de Jésus qui ne parle ni de la passion ni de la résurrection de Jésus ne se serait peut-être pas maintenue dans la tradition si elle n'avait été incorporée dans les évangiles de Luc et de Matthieu qui situent ces paroles dans le ministère même de Jésus, dans le contexte de sa vie ; les évangiles gnostiques où le Christ ressuscité entretient ses disciples n'ont pas été retenus dans le canon des Écritures. La même Parole de Dieu qui s'est fait chair dans l'homme Jésus, s'est fait texte dans le Nouveau Testament pour que par la méditation et l'intelligence de ce texte nous allions à Dieu par l'homme Jésus, inscrit dans l'histoire humaine. On ne peut, dans le christianisme, faire l'économie de l'histoire.

Gérard ROCHAIS
Département des sciences religieuses
Université du Québec à Montréal

Bibliographie choisie

1. État de la recherche

J. H. Charlesworth & W. P. Weaver éd., *Jesus Two Thousand Years Later.* (Faith and Scholarship Colloquies), Harrisburg, Pa., Trinity Press International, 2000. 130 p.

B. Chilton & C. A. Evans éd., *Studying the Historical Jesus : Evaluations of the State of Current Research.* (NTTS ; 19), Leiden, Brill, 1994. 618 p.

D. Marguerat, E. Norelli, J. M. Poffet éd., *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme.* Genève, Labor et Fides, 1998. 616 p.

M. A. Powell, *Jesus as a Figure in History. How Modern Historians View the Man from Galilee.* Louisville, Westminster John Knox press, 1998. 238 p.

B. Witherington III, *The Jesus Quest : The Third Search for the Jew of Nazareth.* Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 1995. 336 p.

2. Livres récents sur le Jésus de l'histoire

D. C. Allison, *Jesus of Nazareth : Millenarian Prophet.* Minneapolis, Fortress Press, 1998. 256 p.

J. Becker, *Jesus von Nazaret.* Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1996. 464 p.

M. J. Borg, *Jesus : A New Vision. Spirit, Culture and the Life of Discipleship.* San Francisco, Harper & Row, 1988. 224 p.

M. J. Borg, *Meeting Jesus Again for the First Time : The Historical Jesus & the Heart of Contemporary Faith.* San Francisco, Harper, 1995. 150 p.

J. D. Crossan, *Jesus : A Revolutionary Biography.* San Francisco, Harper, 1995. 224 p.

J. D. Crossan, *The Historical Jesus ; The Life of a Mediterranean Jewish Peasant.* San Francisco, Harper, 1991. 510 p.

R. W. Funk, *Honest to Jesus : Jesus for a New Millenium.* San Francisco, Harper, 1996. 342 p.

J. Gnilka, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte.* Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1990. 334 p.

J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Vol. I : The Roots of the Problem and the Person.* New York, Doubleday, 1991. 484 p.

J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Vol. II : Mentor, Message, and Miracles.* New York, Doubleday, 1994. 1118 p.

Ch. Perrot, *Jésus.* (Que sais-je ? ; 3300), Paris, P.U.F., 1998. 128 p.

Ch. Perrot, *Jésus et l'histoire.* (Jésus et Jésus-Christ), Paris, Desclée, 1995, 2e éd.. 336 p.

E. P. Sanders, *Jesus and Judaism.* London, SCM Press, 1985. 450 p.

E. P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus.* London, Penguin Books, 1993. 338 p.

J. Schlosser, *Jésus de Nazareth.* Paris, Noêsis, 1999. 380 p.

G. Theissen, A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch.* Göttingen, Vandenhœck & Ruprecht, 1996. 562 p.

N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God.* Minneapolis, Fortress Press, 1996. 748 p.

André WÉNIN

Moïse entre fiction et histoire

S'il est une figure centrale dans judaïsme, c'est bien Moïse, qui a donné à Israël la *Torah* écrite et orale. Le christianisme primitif, bien enraciné dans le judaïsme de son temps, lui accorde aussi une place toute particulière : de tous les personnages du premier Testament, il est le plus cité dans le nouveau, et le quatrième évangile fait de lui le pendant de Jésus et la figure emblématique de l'alliance selon la Loi (Jn 1,17).

Mais à quel Moïse se réfèrent ces traditions religieuses, sinon au personnage théologico-littéraire que l'Israël post-exilique a construit en composant le Pentateuque ? Car si, durant de longs siècles, la question de l'historicité de Moïse ne se posait même pas, il en va bien autrement aujourd'hui, après 200 ans de critique historique au cours desquels on a vu se réduire considérablement l'optimisme des chercheurs quant à l'exactitude des faits rapportés dans la *Torah*. Mais qu'en est-il alors de la dimension "historique" de la révélation, si l'un de ses protagonistes majeurs relève davantage de la fiction ou du mythe que de l'histoire ?

I

De la fiction à l'histoire

Que Moïse soit une figure de fiction, le récit biblique lui-même ne s'en cache guère. À l'instar d'un conte populaire, son histoire

commence par une naissance quasi miraculeuse. Un bébé voué à une mort atroce par noyade est confié aux eaux du fleuve et dérive vers la fille de Pharaon, qui l'adopte sans pourtant l'arracher à sa mère. À peine adulte, un geste violent inconsidéré le prive du double crédit que lui valait ce destin singulier. Il fuit précipitamment, pour devenir sans délai le beau-fils du prêtre d'un peuple du désert[1]. L'aventure se poursuit avec l'étrange vision d'un buisson enflammé qui ne se consume pas et d'où sort une voix...

Le ton est donné. Typiques de récits folklorico-religieux, les ingrédients de ce conte introduisent le lecteur à un tout autre genre littéraire que celui de l'histoire. Par la suite, des épisodes comme les plaies d'Égypte ou les miracles de l'eau, de la manne et des cailles, réinscriront régulièrement le récit dans cette tonalité particulière. Le lecteur sensible à la portée de ce genre littéraire peut donc légitimement s'attendre à lire un conte, anecdotique en apparence, mais dont la signification profonde déploie une dimension universelle – l'aventure d'un individu reflétant quelque chose de ce que chacun peut vivre dans son itinéraire humain[2].

Pourtant, le destin particulier de Moïse, spécialement le rôle unique qu'il joue dans la libération du peuple esclave, l'alliance et la traversée du désert, fait penser à un parcours tellement singulier qu'il est difficilement applicable au commun des mortels. Du reste, la fin du récit insiste sur le caractère unique de ce médiateur à jamais disparu – dès lors qu'on ne garde pas trace de sa tombe –, et à jamais irremplaçable – car "à aucun moment en Israël ne s'est levé un prophète semblable à Moïse, lui que Yhwh connaissait face à face" (Dt 34,10).

Il faut dire que le lecteur a été préparé à une telle conclusion. Du début à la fin du récit, en effet, Moïse occupe une place unique, se tenant sans cesse dans un entre-deux comme s'il était voué à faire

---

1. Voir à ce sujet l'avis récent de J.-L. SKA, *Introduction à la lecture du Pentateuque*, (Le livre et le rouleau ; 5), Bruxelles, 2000, p. 298. L'utilisation d'une légende connue pour la naissance d'un héros (voir p. ex., Th. RÖMER, "Moïse entre théologie et histoire", dans *Lumière et Vie* 237, 1999, p. 7-16, surtout p. 14) et d'une scène-type illustrée aussi en Gn 24 et 29 pour le mariage, va dans le sens d'un récit populaire construit.

2. C'est en ce sens, p. ex. que N. JEAMMET, *Les destins de la culpabilité*, (Le fait psychanalytique), Paris, 1993, peut à bon droit proposer de lire ce récit comme "une histoire exemplaire" où "Moïse, franchissant lui-même les étapes nécessaires à la rencontre de lui-même et de l'autre, dévoile ce que nous pouvons devenir" (p. 49).

le pont entre des mondes. Fils de deux mères, il est à la fois hébreu (Ex 2,6-7.11) et égyptien (2,10.19). Uni par mariage aux Madianites[3], il séjourne longtemps chez eux (Ex 2–4) ; plus tard, il suivra le conseil de son beau-père pour organiser les esclaves libérés (Ex 18). Au long des tractations pour libérer ceux-ci, il joue les intermédiaires avec Pharaon; on le verra même intercéder pour l'Égypte comme il le fera pour son peuple[4]. Dans le groupe qu'il guide hors d'Égypte et à travers le désert, en plus des fils d'Israël, il emmène "tout un ramassis de gens" (Ex 12,38 ; Nb 11,4). Enfin, il mourra à l'étranger et sera enterré en Moab, aux portes de la terre de Canaan (Dt 34,1-7).

Ainsi, comme l'écrit P. Beauchamp[5], "Moïse témoigne... ouvertement d'une véritable invasion d'apport exogène dans le récit d'Israël". Mais en cultivant les doubles appartenances il entretient la "différence... nécessaire pour qu'il soit médiateur" entre les peuples concernés, mais aussi dans le rapport à Yhwh. Car, c'est là un autre trait de l'unicité du médiateur, Moïse est intimement lié à Dieu dont il est le porte-parole attitré, la parole de l'un finissant par se confondre avec celle de l'autre. Plusieurs fois même, le récit évoque explicitement la grande familiarité entre eux deux[6].

Tout cela contribue puissamment à l'idéalisation du personnage. Non que le récit prive de son humanité cet "homme le plus humble que la terre ait porté" (Nb 12,3). Il montre plutôt combien elle est profonde dans l'accomplissement même de la tâche énorme qui est la sienne, lui qui endosse tant de rôles : libérateur, guide, défenseur, médiateur d'alliance, intercesseur, législateur et juge – figure à la fois royale et prophétique. Même les conflits qui émaillent régulièrement la relation

---

3. Le récit biblique entretient un flou quant à la provenance ethnique de l'épouse de Moïse, Madianite en Ex 2–4 et 18, Koushite en Nb 12,1, et Qénite en Jg 1,16; 4,11 (cf. Nb 10,29). Jamais celle-ci n'est issue d'Israël.

4. À l'occasion des plaies, Moïse intercède plusieurs fois pour l'Égypte à la demande de Pharaon : Ex 8,5-9.24-27; 9,27-33; 10,16-19. Voir ses grandes intercessions pour Israël en Ex 32,11-14.30-32; 33,12-17; Nb 14,13-19, et le rappel qu'il fait en Dt 9,18-29.

5. P. Beauchamp, *L'un et l'autre Testament 2. Accomplir les Écritures*, (Parole de Dieu), Paris, 1990, p. 266 et 271.

6. Les paroles de Moïse et de Dieu se superposent souvent: voir la double introduction au décalogue en Ex 19,25–20,1 (parallèle en Dt 5,4-5), les présentations narratives des discours du Lv (p. ex. 1,1-2 ; 4,1-2 ; 6,1-2, etc.) et le début du Dt, où "les paroles de Moïse" sont celles que Yhwh lui a commandé de dire, celles de la Loi (1,1-5). À ce sujet, voir P. Beauchamp, *Cinquante portraits bibliques*, Paris, 2000, p. 66. On trouve des signes de familiarité, p. ex., en Ex 14,31 ; 33,9-11 ; 34,29-35 ; Nb 12,3.6-8 ; Dt 34,7.10-12.

entre Israël et son chef font sentir combien celui-ci est un personnage d'exception. Au demeurant, de ces tensions, Moïse sortira toujours grandi. Sauf à Mériba. Soumis à la pression de la méfiance du peuple, il refusera de croire en la puissance de la parole et il frappera le rocher deux fois, au lieu de lui parler tout simplement, selon l'ordre de Dieu (Nb 20,1-12).

On le voit, le récit de la *Torah* fait de Moïse un être si exceptionnel qu'Israël doit faire son deuil de l'espoir de retrouver jamais un *leader* de cette envergure. En image, il lui faut renoncer à récupérer son corps, déposé en un tombeau dont l'emplacement reste secret (Dt 34,6). Cet endroit inconnu est néanmoins localisé : c'est le lieu où Moïse a prononcé devant le peuple les discours que rapporte le Deutéronome[7]. Ainsi, Moïse disparaît là où il a donné la *Torah* à Israël, faisant place nette pour une parole qu'il a proclamée et qui, écrite de sa main (Dt 31,9.24-26), autorise à se passer de lui, dès lors que sa lecture la rend proche et vivante dans l'"aujourd'hui" (30,14 ; 31,9-13 ; voir Jos 8,34-35 et 2 R 22,10-11). "Point de tombe pour Moïse, mais un livre"[8].

C'est ici que la fiction rejoint l'histoire – du moins ce qu'il est possible d'en dire aujourd'hui. Non l'histoire de Moïse, mais celle du Livre à lui attribué et qui raconte sa vie. Bon nombre de spécialistes s'accordent à l'heure actuelle pour dire que la *Torah* a été composée à l'époque perse, dans le cadre de la restauration après l'exil. La double influence sacerdotale et deutéronomiste que l'on constate dans ce livre-"mosaïque" s'expliquerait par le compromis auxquels prêtres et anciens (laïcs) en sont venus pour sauvegarder l'unité et l'identité de la communauté d'Israël restaurée autour du Temple de Jérusalem. Leur point de rencontre, c'était une même reconnaissance de Moïse qu'ils plaçaient l'un et l'autre à l'origine de leur Loi et de leur tradition, bien que chaque groupe en ait eu des "versions" sans doute relativement différentes. C'est donc sous l'autorité de ce *leader* unique à jamais disparu qu'ils ont placé le Livre unique qui témoignait de leur accord. "Moïse écrivit cette *Torah* et il la donna aux prêtres Lévites… et à tous les Anciens d'Israël" (Dt 31,9) : désormais, plus de chef d'exception

---

7. J.-P. SONNET, *The Book Within the Book. Writing in Deuteronomy*, (Biblical Interpretation Series ; 14), Leiden, 1997, p. 194, rapproche Dt 1,5 ("dans le pays de Moab") et 3,29, qui situe l'endroit où le peuple se trouve "dans la vallée de Moab, en face de Beth-Péor" : c'est là le lieu de la sépulture de Moïse selon 34,6.
8. J.-P. SONNET, "Le Deutéronome et la modernité du livre", dans *Nouvelle Revue Théologique* n° 118, 1996, p. 481-496, surtout p. 495. Voir aussi p. 486-488, et *The Book Within the Book*, p. 230.

– il faut y renoncer (cf. Dt 34,6.10) –, mais seulement le livre de Moïse, placé sous la double garantie des prêtres et des anciens[9].

Moïse est donc structurellement une figure "voilée", non par ce voile destiné à cacher l'éclat de son visage (Ex 34,29-35), mais par le livre même où son histoire est narrée. Les traits fictionnels y sont si profonds, en effet, que le lecteur doit faire le deuil de l'historicité des faits racontés. Car les événements "réels" sont englobés, donc masqués, par la fiction théologico-littéraire du Pentateuque. Mais, fruit de l'évolution (historique) de la figure de Moïse au long des siècles en Israël, cette fiction est devenue matrice d'histoire : l'aventure du Judaïsme aurait-elle été ce qu'elle fut, si le Moïse littéraire n'avait été ce qu'il est ?

II

De l'histoire à la fiction

Pour bien des représentants actuels de la critique du Pentateuque, la recherche du Moïse historique semble vouée à l'échec, du moins dans l'état présent des connaissances. Les synthèses proposées il y a un peu plus de vingt ans à partir de l'hypothèse documentaire classique n'auront donc pas résisté longtemps aux objections qui ont sapé les bases de cette théorie[10]. Certes, on peut difficilement dénier à Moïse le statut de personnage historique. On peut même affirmer qu'au milieu du VIII[e] siècle, dans le mouvement prophétique du royaume du Nord – un oracle sans doute authentique d'Osée l'atteste (Os 12,13-14) –,

9. En Ex 24,9-11, prêtres et anciens sont placés ensemble sous l'autorité de Moïse au moment capital de la célébration de l'alliance au Sinaï. L'"institution" des anciens est racontée en Nb 11,25-30. Pour une présentation des théories récentes auxquelles je fais allusion, voir p. ex., O. ARTUS, *Le Pentateuque*, (Cahiers Évangile ; 106), Paris, 1998, p. 9-12, ou SKA, *Introduction à la lecture du Pentateuque*, p. 309-331.

10. Voir le point sur la recherche récente de W. VOGELS, *Moïse aux multiples visages. De l'Exode au Deutéronome*, (Lire la Bible ; 114), Paris-Montréal, 1997, p. 11-60, ainsi que les conclusions mesurées de A. BOUDARD, art. "Moïse", dans *DEB* (1987), 851-852. Représentant de la critique récente, RÖMER, "Moïse entre théologie et histoire", art. cit. p. 15-16, qualifie de "hautement spéculatives" les tentatives de reconstruction historique du personnage (comme celle de J.C. DE MOOR, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*, (BETL ; 91), Leuven, [2]1997, p. 208-270). Une synthèse inspirée par l'hypothèse classique est celle de H. CAZELLES, *À la recherche de Moïse*, Paris, 1979 ; on mesurera les avancées de la critique récente en la comparant, p. ex. à l'étude de J. VAN SETERS, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers,* Kampen, 1994 (pour lui, J est un historiographe postérieur à l'œuvre deutéronomiste).

il était considéré comme le personnage clé des origines d'Israël en lien avec la libération d'Égypte, une place que lui contestait un autre personnage traditionnel, Jacob[11].

Remonter plus haut dans le temps relève de la conjecture. Certes, des traditions sans doute anciennes à propos de l'origine du peuple sont repérables, à l'état isolé ou sous forme de cycles brefs, dans les textes du Pentateuque, et certaines d'entre elles sont fortement liées au personnage de Moïse[12]. Mais leur traitement historique est délicat. Par ailleurs, les historiens reconnaissent habituellement que le Moïse historique a dû être, d'une manière ou d'une autre, lié à l'origine de la législation d'Israël, tant est constante et forte l'affirmation des textes sur ce point (voir Ex 15,25). Mais de là à déterminer ce qui, dans la Loi, lui est attribuable, il y a un pas de géant que bien peu risqueraient aujourd'hui[13].

On le voit, la moisson de l'historien est plutôt maigre. Un récent ouvrage de vulgarisation souligne que la reconstitution des faits par les spécialistes actuels "est souvent frustrante pour le croyant, parce que le degré de certitude qu'ils peuvent accorder aux traditions est, pour la plupart d'entre elles, inversement proportionnel à leur ancienneté. Ainsi accordent-ils peu de poids historique (...) à la libération d'Égypte, à l'entrée en Canaan en raison du manque de précision des sources bibliques"[14], mais aussi en raison de l'amplification caractéristique des histoires véhiculées dans des milieux populaires ou religieux, ainsi que des ré-interprétations théologiques dont les traditions ont fait l'objet au gré de leur transmission.

Il reste que la figure de Moïse est liée de façon intime à la destinée d'Israël. Sans doute le personnage historique est-il à associer étroitement aux origines lointaines de ce peuple – au moins d'une partie de ce qui deviendra un jour Israël. Ensuite, comme figure déjà élaborée narrativement et théologiquement par la tradition, il a marqué le

---

11. Sur cette question, p. ex., A. de Pury, "Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque", dans P. Haudebert (éd.), *Le Pentateuque. Débats et recherches*, (Lectio Divina ; 151), Paris, 1992, p. 175-207, surtout p. 199-204.
12. Voir la synthèse de Ska, *Introduction à la lecture du Pentateuque*, p. 296-307.
13. Le plus ancien des ensembles législatifs, le "code de l'alliance", est daté habituellement aujourd'hui du VIIe s. Voir Artus, *Le Pentateuque*, p. 48-49.
14. J. Potin, *La Bible rendue à l'histoire*, Paris, 2000, p. 200.

mouvement prophétique du Nord puis l'importante mouvance deutéronomiste. Enfin, en tant que personnage clé du récit de la *Torah,* il est structurellement lié à la restauration post-exilique d'Israël et à la naissance du Judaïsme. Mais au cours de cette histoire biblique, Moïse s'est transformé en une figure bien plus théologique qu'historique: porteur de l'essentiel de la foi juive, il est le garant ultime de la constitution d'Israël.

Mais au-delà – ou peut-être à cause – du rôle qu'il a joué dans le devenir historique d'Israël, Moïse est aussi une figure paradigmatique. Déjà dans le récit de l'Exode : sauvé des eaux, il fuit Pharaon et traverse le désert où il rencontre Dieu – son aventure singulière ébauchant en quelque sorte le modèle de ce que vivra le peuple. Exemplaire, l'histoire de Moïse l'est aussi pour la génération du retour. Sauvé par Dieu de son exil[15], renouant l'alliance avec son Dieu, Israël devient "un peuple de prêtres, une nation sainte" entre les peuples (Ex 19,6). En tant que tel, comme Moïse, il doit affronter les difficultés inhérentes à cette position d'entre-deux que requiert sa mission de médiation, et qui exige de lui qu'il cultive sa singularité dans un rapport étroit avec Dieu, quitte à connaître l'isolement, la contestation, voire la persécution[16]. Aujourd'hui encore, comme sans doute au long des âges, la figure de Moïse n'a rien perdu de sa force paradigmatique, et pas seulement dans le monde juif[17]. Des chrétiens, bien sûr, mais aussi des romanciers, des psychanalystes et même des juristes, ont dit toute la force d'évocation et d'inspiration contenue dans cette figure pour la vie chrétienne, l'intelligence de l'être humain ou la réflexion sur les fondements du droit[18].

15. Les prophètes exiliques (Ez et II-Is) comparent fréquemment la fin de l'exil babylonien à la sortie d'Égypte et à l'entrée dans la Terre promise (avec allusion au couple alliance - Loi en Ez). Voir p. ex. Ez 36,23-30 ; 37,12-14 et 21-28 ; Is 51,9-11 ; 52,1-12.
16. Voir p. ex. Ex 5,20-23 ;14,11-12 ; 16,2-8 ; 17,2-4 ; Nb 11,4-15 ; 12,1-3 ; 14,1-4.10 ; 16,1-15 ; 17,6-7 ; 20,1-13.
17. Voir p. ex. A. NEHER, *Moïse et la vocation juive,* (Maîtres spirituels ; 8), Paris, 1956, à la suite du *Moses* de M. BUBER (1946, trad. fr. Paris, 1957).
18. D. BARSOTTI, *Méditation sur l'Exode*, Paris, 1982, et plus récemment BEAUCHAMP, *Cinquante portraits,* p. 57-83 (le plus long de ses portraits), offrent une relecture croyante du personnage. Pour une reprise littéraire, voir Th. MANN, *La Loi* (1944), (Mille et une nuits ; 127), Paris, 1996 ; à côté de l'essai psychanalytique déjà cité de JEAMMET, *Les destins de la culpabilité*, voir la réflexion en philosophie du droit de Fr. OST, *Du Sinaï au Champ-de-Mars. L'autre et le même au fondement du droit,* (Donner raison ; 7), Bruxelles, 1999, p. 27-54.

Mais au fond, si ce personnage se révèle aussi fécond, c'est que sa réalité historique – sans doute à jamais ensevelie avec lui dans un tombeau dont nul ne sait le lieu – a été peu à peu assumée, voire sublimée dans la fiction. Si elle l'a été, c'est probablement en raison même de l'histoire que "Moïse" a fait vivre à Israël, non seulement à l'époque enfouie des origines, mais aussi et surtout, par le truchement du récit – donc de la fiction –, à ses générations jusque et par-delà le retour d'exil. C'est de cette façon qu'une fois mort, le personnage historique est resté acteur de l'histoire d'Israël, par la grâce d'histoires – vraies ou non – que l'on a racontées de lui, et dont la "*Torah* de Moïse" est à jamais le réceptacle.

III

Fiction et vérité de l'histoire

Mais après tout, quand une histoire est-elle "vraie" ? Lorsque les faits qu'elle rapporte correspondent exactement à la réalité de ce qui a eu lieu ? Ou lorsque s'y dit, à travers les faits ou les personnages évoqués, quelque chose de la vérité profonde de l'homme ; lorsque celui ou celle qui la raconte charge son récit du poids de son expérience et de la sagesse commune de son peuple ; lorsqu'elle amène les lecteurs à faire la vérité dans leur propre existence ; bref, lorsque les faits singuliers sont élevés à une signification universelle ? Cela, le long récit qui évoque la figure de Moïse le réalise mieux en recourant à la fiction que s'il se bornait à relater des faits. C'est que la fiction, autant sinon mieux que l'historiographie, est à même de témoigner de la vérité et de la complexité de l'histoire et de ceux qui la font.

Mais il faut ajouter avec Robert Alter[19] que la fiction du récit biblique s'articule au projet qu'avaient ses auteurs de raconter l'histoire du peuple de l'alliance. Cependant, même s'ils s'appuyaient sur ce que des traditions – plus ou moins fiables, ce n'était pas leur problème – leur apprenaient du passé du peuple, les auteurs bibliques ne cherchaient pas d'abord à faire de l'histoire. Ce projet moderne leur était étranger. Leur but, c'était avant tout de montrer comment s'était réalisé, dans

19. ALTER, *L'art du récit biblique*, (Le livre et le rouleau ; 4), Bruxelles, 1999 (original anglais 1981), surtout le chap. 2, p. 37-68.

les aléas de la vie de ce peuple, ce qu'ils croyaient être le plan de Dieu. Pour cela, il leur fallait tenter de rendre une double tension, entre le dessein de Dieu et la physionomie incohérente de l'histoire humaine, d'une part, entre le désir salutaire de Dieu et la liberté souvent rétive de l'homme, d'autre part[20]. Pour réussir un tel tour de force, le recours à la fiction s'imposait sans doute.

En effet, tout en donnant de la vie au récit, la fiction donne la faculté d'entrer dans les pensées des acteurs, de décrire leurs émotions, leurs motivations et leurs intentions cachées, de mettre en évidence leur évolution personnelle et relationnelle. Grâce à la fiction, l'auteur peut introduire son lecteur dans le dessein secret de Dieu, dénoncer les impasses où le précipitent les choix inconsidérés de son peuple, décrire la finesse de la stratégie avec laquelle il cherche à réorienter l'histoire. Au fond, grâce à la fiction – souvent plus vraie que la réalité –, les auteurs de la Bible introduisent le lecteur dans une méditation "sur la complexité des motivations humaines et sur l'ambiguïté des personnages, tout simplement parce que ce sont là des dimensions constitutives d'une certaine vision de l'homme, créé par Dieu et éprouvant les conséquences tantôt heureuses, tantôt austères, de l'exercice de sa liberté"[21]. C'est peut-être en cela que leurs récits touchent le lecteur au cœur même de son histoire.

Le récit que la *Torah* fait de la vie de Moïse ne fait pas exception à cette règle.

André WÉNIN
Professeur d'exégèse de l'A.T.
Université catholique de Louvain

20. Cf. *Ibid.*, p. 50.
21. *Ibid.*, p. 36.

Cachier biblique 39

L'AMOUR DANS TOUS SES ÉTATS

*

139, BD MONTPARNASSE - 75006 PARIS
Prix du numéro : **65 F**

Abonnements 2000 : France : 225 F (Pasteur, prêtres 175 F)
Etranger : 300 F

P.M. BEAUDE

La fiction nécessaire : mémoire et récit

S'appuyant sur un texte de proclamation utilisé très tôt chez les chrétiens, Paul écrivait aux Corinthiens : "Je vous ai transmis dès l'abord ce que j'avais moi-même reçu : *Le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures, il a été enseveli, il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures, il est apparu à Céphas...*" Aucun chrétien d'hier ni d'aujourd'hui ne viendrait à douter que ce texte vise Jésus de Nazareth. La référence à l'histoire de Jésus est d'ailleurs tellement forte qu'on ne remarque généralement pas que ce texte réfère à Jésus sans le nommer, et qu'il est construit avec des mots de "l'Ancien Testament". Le Christ renvoie à Jésus, *la mort pour les péchés* à la crucifixion du Golgotha, la *résurrection le troisième jour* renvoie au matin de Pâques. La référence aux événements est bien là, mais prise en charge dans un récit proclamateur, sans doute un credo utilisé dans l'Église, composé à partir de textes de l'Écriture : mort pour nos péchés renvoie au serviteur souffrant d'Isaïe ; *ressuscité le troisième jour* renvoie aux trois jours et aux troisièmes jours des Écritures, Osée 6, 2-3, ou encore Jonas, par exemple.

Nous avons donc ici un texte qui prend en charge ce qui est arrivé à Jésus – c'est sa dimension référentielle –, et le refigure en convoquant les mots anciens de l'Écriture pour construire un credo – c'est le

travail de refiguration, qui privilégie la dimension intertextuelle et l'explicite dans la formule "selon les Écritures".

Le travail de mémoire

Jésus mourut vers l'année 30. Chaque année ensuite éloigna un peu plus le croyant de son passage sur terre. On gardait le souvenir de ses paroles, de ses actes, du temps où l'on était avec lui. On gardait le souvenir des événements de la Pâque qui le vit crucifier. Et aussi l'expérience du vivant après la mort. De cette période privilégiée passée avec le Maître, les apôtres "historiques"[1] étaient la garantie. Par eux se faisait le travail de mémoire pour les communautés qui se constituaient autour d'eux. Vint le moment où l'on prit conscience que la génération "historique" n'était pas éternelle, et que la foi dans le Christ prenait une extension géographique qui rendait délicate la transmission des mémoires. Ce fut le temps de l'écrit dont D. Merejkovsky a parlé assez heureusement à propos de deux traditions différentes, connues de Clément d'Alexandrie, sur l'Évangile de Marc : l'une de ces traditions dit que quand Pierre apprit que Marc écrivait un évangile, " il ne fit rien ni pour l'en détourner, ni pour l'encourager". Une autre dit que "Pierre, ayant appris par une révélation de l'Esprit, que Marc avait écrit l'Évangile, se réjouit". Ou encore qu'il "confirma ce qui était écrit", et même qu'il "ordonna d'écrire", qu'il "fit écrire sous sa dictée[2]. Pour Merejkovsky, c'est la première tradition qui est la plus fidèle, l'autre ne faisant qu'enjoliver les choses. En effet, Pierre sait qu'à accepter le projet de mettre par écrit, le temps privilégié du contact avec le Maître s'éloigne, qu'une page est définitivement tournée. Il est appelé à passer le flambeau en confiant à d'autres le soin de continuer le travail de mémoire. Lui qui vivait encore de l'illumination de ces jours passés avec Jésus, et attendait son retour, se voit contraint d'accepter les nécessités de l'histoire[3].

1. J'utilise l'expression "apôtres historiques" comme on parle des "chefs historiques" en histoire, par exemple les chefs historiques de la révolution algérienne.
2. CLÉMENT, *Hypotypos*, d'après EUSÈBE, Hist. Eccl., II, 15, 1-2 ; VI, 14, 7. Cité par D. MEREJKOVSKY, *Jésus inconnu*, (Foi Vivante), Paris, Cerf, 1974, p. 12.
3. "L'amante qui attend pour demain le retour de l'aimé n'écrit pas ; mais s'il n'est revenu ni le lendemain, ni les jours suivants, la première lettre marque la première inquiétude, la première angoisse. C'est là sans doute ce que fut pour les hommes de cette époque le premier évangile écrit : une lettre au cours de la séparation, le signe d'un rendez-vous remis" (D. MEREJKOVSKY, *Jésus inconnu*, p. 11).

Qu'il soit oral ou écrit, le travail de mémoire a besoin du récit pour se dire[4]. Commencé dans les textes oraux, il continua dans les textes écrits, lettres, évangiles, apocalypse, dont un bon siècle d'exégèse critique peut retracer la genèse. Il n'est pas inintéressant de noter comment les Pères anciens appelaient les récits évangéliques. À propos de Marc, Papias parle de *apomnemoneuin* (se rappeler). Justin écrit :"Marc, dit-on, se remémorait les Mémoires des Apôtres (*apomnemoneimata ton apostolôn*) qu'on appelle Évangiles"[5]. C'est donc bien à un travail de mémoire que les évangélistes s'attelaient. Écrivant les évangiles, ils écrivaient en quelque sorte des *Mémorables*[6]. Mais c'est surtout à étudier leur agencement et leur étoffe que nous pouvons mieux comprendre ce qui se passe entre la dimension référentielle (les événements concernant Jésus, sa mémoire) et la refiguration de ces événements dans le récit.

L'agencement du récit

La mémoire (*mnemosuné*) trouve ici le récit comme endroit pour se dire. Ce faisant, elle rencontre *mimésis*, qui préside aux lois du récit. C'est aujourd'hui vers la *mimésis* que l'on se tourne quand il s'agit de réfléchir à la littérature et au récit, et plus précisément à l'utilisation de ce mot dans la *Poétique* d'Aristote[7]. Terme difficile à traduire, *mimésis* peut être rendu par imitation (mot qui convient bien à Platon), mais encore par action d'imiter, ou encore par mise en intrigue, agencement. Elle cousine avec le mot "*mythos*" entendu comme agencement des actions. On a pu montrer comment, dans la *Poétique* d'Aristote, *mimésis* comme *mythos* sont non pas des structures mais des opérations. Toutes les deux sont sous le signe du *poétique*, c'est-à-dire du faire, du créer, toutes les deux sont de l'ordre de l'activité[8]. La *mimésis*,

---

4. Je n'ai distingué ici le temps de l'oral et celui de l'écrit que par commodité. Le passage aux premières rédactions ne signifie pas que des traditions orales ne continuent pas. L'exemple de la proclamation de Paul dans la Première aux Corinthiens est un bon exemple d'insertion d'une proclamation, un credo certainement oral utilisé en liturgie, à l'époque où Paul la cite dans un texte écrit qui a forme de lettre.
5. JUSTIN, 1 *Apol. CVI*.
6. Voir V. FUSCO, " 'Évangiles' comme phénomène de réception", dans CADIR, *Le temps de la lecture. Mélanges J. Delorme*, (L. Panier dir.), (Lectio Divina ; 155), Paris, Cerf, p. 325-336.
7. On trouvera une réflexion assez synthétique sur littérature, *mimésis*, récit, mythe, dans A. COMPAGNON, *Le démon de la théorie. Littérature et sens commun*, Paris, Seuil, 1998, p. 38-45 ; 133-145. Partant de la *Poétique* d'Aristote, P. Ricœur met la *Mimésis* au cœur de sa trilogie *Temps et récit*, Paris, Seuil, 1983-1985.
8. P. RICŒUR, *Temps et récit*, I, p. 57 ss.

c'est l'action d'imitation, qui permet de représenter, dans le récit, quelque chose de l'expérience historique (disons encore pour faire bref la "réalité") à laquelle il se réfère. Vu ainsi, à la lumière d'Aristote, le récit n'est donc pas une pâle copie de l'original que serait l'expérience historique, une faible et décevante imitation de la réalité dont il parle. Il est l'endroit d'une opération poétique nécessaire qui, refigurant le rapport à la réalité, lui permet de faire sens. Entre le croyant d'aujourd'hui (ou le simple lecteur) et l'expérience vive vécue par les apôtres ou par Jésus lui-même, il y a le récit, qui offre l'agencement des actions sans lequel la mémoire ne se ferait pas et le sens ne se proposerait pas.

Évangile et intertexte

Récits, les évangiles sont donc le résultat d'une opération poétique (au sens aristotélicien du terme) d'agencement des actions. Pour procéder à l'agencement du récit évangélique, les évangélistes, comme tous les premiers chrétiens, avaient à leur disposition une culture, essentiellement composée des Écritures (opérations mimétiques elles aussi des expériences vécues par les Pères), qui leur permettait de comprendre le monde, de dégager une vision des choses, des croyances, une éthique[9]. La mise en intrigue de l'expérience vécue par Jésus et autour de lui ne pouvait pas s'opérer sans qu'on puise largement dans les Écritures. Si son destin était conforme à la volonté divine, alors le sens de ce destin ne manquerait pas d'être éclairé par le recours au texte révélé par Dieu à Moïse. On l'a vu avec Saint Paul, c'est "selon les Écritures" que le Christ est mort pour nos péchés et ressuscité le troisième jour.

Une migration de mots, d'expressions, de fragments de textes, s'opéra vers la nouvelle écriture, celle de Paul, celle des évangiles. Cette migration fournit, dans le texte nouveau, des citations (introduites ou non), des allusions, des modèles (par exemple : les schémas théophaniques, les oracles prophétiques), des thèmes, des manières de

9. Le cadre de cet article ne me permet pas d'apporter ici les développements nécessaires pour affiner ces affirmations. Il faudrait parler des différentes Écritures (hébraïques et grecques), de l'importance des commentaires de ces Écritures, par exemple dans les synagogues, qui médiatisaient certainement le rapport des juifs à des Écritures qu'ils ne consultaient pas comme on le fait aujourd'hui d'un livre, et enfin de la diversité "culturelle" des premiers chrétiens, juifs de langue sémitique, juifs de langue grecque, païens de différentes langues.

penser et d'écrire. On pourrait être tenté, et ce serait une grande illusion, de penser que les premiers chrétiens illustrèrent par le recours à l'Écriture, aux citations, aux allusions, cette "réalité toute faite" qu'était leur souvenir ou leur expérience de Jésus. Ou encore que dans la structure littéraire des évangiles, des motifs d'une autre structure littéraire (celle des Écritures) furent convoqués sans rien devoir à la structure littéraire d'emprunt. À la lumière de l'intertextualité, notion élaborée par les théoriciens actuels de la littérature, on peut avancer l'idée qu'une structure littéraire (les évangiles) "n'est pas mais s'élabore par rapport à une autre structure"[10]. Le mot emprunté par l'évangéliste ou par Paul ou par l'Apocalypse au corpus des Écritures ne l'est pas en fonction d'un "sens" qu'il serait possible de sauvegarder en arrachant le mot à ses usages antérieurs et aux contextes antérieurs de son utilisation. Le mot apporte avec lui les usages antérieurs, organise des échos ; c'est de se tenir ainsi au point de croisement de textes multiples anciens avec le nouvel écrit qu'il fait sens.

Un exemple emprunté à saint Marc illustrera quelques aspects (non pas tous !) de ce propos. Quand Jésus se retrouve devant Pilate, celui-ci lui pose la question "Es-tu le roi des juifs ?" Jésus répond "tu le dis" (Mc 15, 2). Ces mots "roi des juifs" ne conduisent pas aussi facilement qu'on pourrait le penser à un contenu définitivement fixé. Il y a ce que Pilate cherche à déterminer à travers l'usage de ces mots. S'il donne un sens à l'expression, c'est en fonction des usages antérieurs de l'expression dans le contexte de la politique romaine qui est le sien. Il y a ce que Jésus sait que Pilate va conclure s'il lui répond "oui". Il y a aussi ce que Jésus n'a pas envie de lâcher, en fonction du contexte "messianique" des Écritures, s'il répond non. Il y a, pour l'évangéliste, la quête de la signification de la messianité de Jésus à travers la mise en intrigue de cette scène d'interrogatoire ; il y a, pour l'évangéliste et pour le lecteur "modèle", l'écho des textes messianiques des Écritures, de leur interprétation orale dans les commentaires des sages d'Israël, etc. Intégrée dans le récit, l'expression ne fera sens que par ce croisement d'énoncés. Le sens se construit des échos intertextuels sur le messie, de l'emploi recontextualisé dans les évangiles, mise sur la bouche des différents personnages ou sous

10. J'emprunte cette citation à J. KRISTEVA dans *Semeiôtikè. Recherches pour une sémanalyse*, Paris, (Points) Seuil, 1969, p. 83, qui l'utilise à propos des théories de M. Bakhtine. La notion d'intertextualité permet de faire contrepoids à la vision formaliste ou structuraliste qui fait d'un texte une structure autonome.

la plume du narrateur, enfin de la compréhension du lecteur[11]. Tout le parcours sur le roi, dans l'évangile de Marc, est riche de ces entrecroisements qui contribuent à l'opération mimétique. Le récit s'ouvre en amont sur l'expérience de Jésus concernant la royauté (c'est la dimension référentielle) et la représente dans l'opération mimétique de mise en intrigue ; il s'ouvre sur l'aval au monde du lecteur que rejoindra l'opération mimétique, suscitant chez lui une intelligence du monde et des comportements qu'il reliera au fait qu'il adhère (ou non) à la foi en la royauté de Jésus.

La richesse figurative du récit

Citations, allusions, rapprochements typologiques, reprise de thèmes et de figures montrent combien la mise en intrigue de l'événement Jésus puise abondamment dans les Écritures pour donner sa richesse sémantique au texte évangélique : le serviteur souffrant d'Isaïe, le juste abandonné du Ps 22, le Seigneur du Ps 110, le roi David et son tombeau, le Fils de l'homme de Daniel, le nouvel Adam...

On serait bien en peine de dresser un bilan des recours vétéro-testamentaires par lesquels le récit prend en charge l'expérience vécue de Jésus et celle de ses disciples. Condition nécessaire au travail de mémoire, d'une mémoire en quête de sens au travers de ce travail mimétique de "mise en intrigue".

Le *midrach* et la *mimésis*

On a dit que la *mimésis* est une opération, mise par Aristote sous le signe de la création. Peut-être saisit-on, dans le cas de la culture sémitique qui nous intéresse, ce qu'a de poétique l'opération mimétique en pensant à l'importance du *midrach*. Mot qui vient de "chercher" (racine : *drch*), il désigne la recherche et le résultat de cette recherche. Le principe de base est que si la *Torah*, d'origine divine, a été donnée

11. Je ne cite ici qu'une faible partie du parcours "roi des juifs" dans l'évangile. Mais il suffit pour noter combien la participation de Pilate à la construction du sens est riche. Il est censé savoir que le titre de roi n'a pas été donné aux descendants d'Hérode, que les procurateurs dont il fait partie ont pris la place, en Judée, du fils du roi Hérode. Il demande pourtant à Jésus s'il est le roi des Juifs, et celui-ci répond "tu le dis". Un peu plus loin, il demande à la foule "Voulez-vous que je vous relâche le roi des Juifs ?", laissant entendre ainsi qu'il n'a pas prêté foi à la réponse de Jésus. Enfin, il dit à la foule "Que ferai-je de celui que vous appelez le roi des Juifs", reliant l'utilisation de l'expression à ceux à qui il s'adresse.

à Israël, ce n'est pas pour que sa première lecture en épuise le contenu. La *Torah* est un riche trésor, dont on n'a jamais épuisé la richesse. Le sage d'Israël peut donc passer sa vie à la lire et relire, pour en tirer, par recherche, les richesses susceptibles de nourrir la vie. Codifié par des règles (les *middot*), le *midrach* tire du sens pour l'édification (*aggada*) et pour l'agir (*halakah*). Dans les écrits du Nouveau Testament, la mise en intrigue ne se dissocie pas de ce procédé de recherche qu'est le *midrach*. *Midrach* pour l'édification (par exemple les récits de miracle, les discours de sagesse ou les propos apocalyptiques de Jésus), *midrach* pour l'agir (par exemple le sermon sur la montagne).

Les chrétiens ou les évangélistes n'auraient-ils donc rien fait d'autre que les rabbins ? Les ressemblances en histoire sont toujours plus aisées à souligner que les différences. En fait, le *midrach* chrétien avait sa marque particulière. Il s'agissait, par recherche, de comprendre Jésus à la lumière de l'Écriture, et l'Écriture à la lumière de l'événement Jésus. Par rapport au *midrach* des Sages d'Israël qui servait une Loi révélée à Moïse considéré comme prophète indépassable, le *midrach* chrétien se révélait bien atypique en tirant l'Écriture vers Jésus et en mettant Moïse à son service. Le *midrach* conduisit à une nouvelle structure littéraire tirée des Écritures, mais se présentant comme accomplissement de celles-ci. Le *midrach* mettait les Écritures au service de la confession messianique de Jésus.

Midrach et fiction

C'est donc par une opération "poétique" que se fit la mise en intrigue du récit évangélique référé à Jésus. Peut-on, à ce sujet, utiliser le terme "fiction" ? C'est sans doute possible, à condition d'écarter dès l'abord un malentendu sur le sens de ce mot. De nos jours, la fiction est plutôt mise du côté de l'histoire inventée par rapport à l'histoire "sérieuse" (autobiographie, livres d'histoire, etc). On parle de fiction à la télévision pour les séries romanesques, on parle des romans en termes de littérature de fiction[12]. Roman pas plus que "fiction" au sens d'œuvre romanesque ne nous sont d'un grand recours pour parler des évangiles.

12. A. Compagnon rappelle, par exemple, le classement commercial et pratique des librairies anglaises qui présentent d'un côté un rayon *Littérature*, et d'un autre côté un rayon *Fiction*, "comme si la Littérature, c'était la fiction ennuyeuse, et la Fiction la littérature amusante" (*Le démon de la théorie*, p. 30).

Le roman, en effet, est un genre *littéraire* relativement récent, dont l'émergence ne remonte pas, en gros, plus haut que la Renaissance[13]. Ce n'est donc pas en tant que genre littéraire qu'on peut parler de fiction à propos des évangiles mais en tant que *littérature*, produit d'une opération poétique de représentation, par mise en intrigue, de la réalité. C'est pourquoi, il est sans doute préférable de parler de "fictionalité" pour désigner ce pouvoir de "représenter" la réalité reconnu à l'œuvre littéraire[14].

On entend par ce pouvoir de "représenter", non pas une capacité à montrer la simple et pâle copie d'une réalité qui demeurerait toujours plus riche que son imitation, mais bien celle de refigurer cette réalité dans l'opération créatrice qu'est la mise en récit. Une telle opération, on l'a vu, peut très bien produire une mise en intrigue capable de gérer le travail de mémoire. Dans le cas des évangiles, c'est l'expérience des apôtres ayant vécu avec Jésus de Nazareth qui, par transmission de tout un matériau narratif et figuratif (lui-même soumis à la *mimésis*) est représentée et accède par là à une condition littéraire qui apporte la cohérence et l'intelligibilité. Avec les processus qu'on a rapidement décrits plus haut, le fait Jésus se trouve, dans les récits, promu au statut d'une chose intelligible, insérée, par le jeu des préfigurations (par exemple l'approfondissement du scandale de la croix par recours aux Écritures), dans un déroulement ayant une logique en conformité avec le vouloir mystérieux de Dieu.

Les évangiles se trouvent ainsi, entre mémoire et *mimésis*, non pas partagés, – comme si faire mémoire empêchait la fonction créatrice de la mise en intrigue et inversement –, mais fondés dans leur vérité. Sont-ils donc des livres d'histoire ? L'expression dans le sens moderne qu'on lui donne ne leur convient pas plus que ne leur convient, on l'a vu, le terme de "roman". Le livre d'histoire suppose l'articulation à un lieu du savoir (universitaire), à des pratiques techniques d'étude du *document*[15]. Ni livres d'histoire, ni fictions, mais à coup sûr littérature, les évangiles offrent des récits qui organisent une cohérence et une

---

13. On considère souvent Don Quichotte comme le premier roman. Sur l'origine du roman, on peut voir Marthe Robert, *Roman des origines et origine du roman,* Paris, Grasset, 1997.
14. "Fictionalité" est un terme utilisé par G. Genette. Voir A. Compagnon, *Le démon de la théorie,* p. 38.
15. Il existe bien entendu une fictionalité propre au livre historiographique, puisqu'il s'adonne à l'opération de mise en récit. L'originalité de l'historien, par rapport au romancier, est de maintenir constamment le lien entre l'écriture et le document, exploité selon les normes de la discipline. Sur ces questions, le livre de Michel de Certeau, *l'Écriture de l'histoire,* Paris, Gallimard, 2e éd., 1978, demeure fondamental.

intelligibilité autour de ce dont ils parlent. Quels en sont les répercussions chez le lecteur ?

Récit et lecteur

De Stanley Fish à Umberto Eco en passant par Jauss, Iser et bien d'autres, les théoriciens de la réception ont cherché à mettre au jour les mécanismes qui président au rapport entre une œuvre et le lecteur[16]. En fonction des théories, celui-ci passera plus ou moins du rôle de récepteur objectif, qu'on lui a longtemps réservé, à celui de lecteur actif, appelé à faire acte de compréhension, capable même de "braconner" le sens, ou de faire dans la lecture une opération semblable à celle du chasseur qui cherche des traces et repère des indices[17]. Chez Paul Ricœur, la mise en intrigue, qu'il appelle *mimésis 2*, (pour nous, le récit évangélique) refigure l'expérience antérieure (*mimésis 1*) (pour nous, le vécu de Jésus et celui des disciples autour de lui) ; le récit débouche à son tour sur une *mimésis 3* qui n'est autre que l'achèvement du récit dans la compréhension active qu'en a le lecteur. La lecture est un acte dynamique de réception qui génère une mise en intrigue personnelle permettant au lecteur d'organiser une compréhension du monde, de se créer des points de repère, de se donner des règles de comportement. Le sens se fait de cette rencontre, entre la mise en intrigue qui refigurait l'expérience "Jésus" et le lecteur qui "rejoint" l'expérience Jésus par la lecture active (poétique) du récit. Le sens, dans notre cas, n'est sans doute pas loin de ce que Paul appelle l'Évangile, au chapitre 15 de la première aux Corinthiens : "Je vous rappelle, frères, l'Évangile que je vous ai annoncé... : *le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures...*" Autant dire que ce mot n'a d'intelligibilité aboutie qu'au terme d'une opération qui conduit la refiguration mimétique jusque dans l'intelligence et le cœur du lecteur.

Pierre-Marie BEAUDE
Professeur d'exégèse et de Lettres, Metz

16. S. FISH, *Is there a Text in this Class ?*, Cambridge, Harvard University Press, 1980 ; H.R. JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1975. W. ISER, *Der implizite Leser*, Munich, Fink, 1972 ; U. ECO, *Lector in fabula*, Paris, Grasset, 1985. Je ne prends pas en compte ici, pour faire bref, les distinctions entre le lecteur modèle, ou encore le lecteur idéal, ou implicite, et le lecteur réel. On pourrait se reporter, pour s'initier à ces catégories, au *Lector in fabula* de U. ECO.
17. Michel de CERTEAU, "Lire : un braconnage", dans *L'invention du quotidien. 1. Michel de Certeau, Arts de faire*, (10x18), UGE, p. 279-296 ; Sur les métaphores de la chasse : Terence CAVE, *Recognitions : A Study in Poetics*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

Secrétariat-Abonnements :
13, rue Louis-Perrier F-34000 MONTPELLIER
Tél. 04 67 06 45 76
Fax 04 67 06 45 92
email : <contact@revue.etr.org>
Site Web http://www.revue-etr.org/

Abonnement 2000 :

France	170 FF (25,92 €)
Etranger	190 FF (28,97 €)

Prix de ce n° :
60 FF
(franco 75 FF)

CCP : Etudes théologiques et religieuses 268.00 B.Montpellier

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

2000/4

Yves KRUMENACKER

Histoire, historicisme et foi

Il est courant d'affirmer que le christianisme, comme le judaïsme, sont des religions historiques, en ce sens qu'ils s'appuient sur des événements historiques et que les Écritures empruntent souvent un schéma narratif historique. Et de fait, pendant longtemps, l'histoire savante, faite il est vrai bien souvent par des hommes d'Église, a paru conforter les doctrines enseignées. Mais l'histoire s'est laïcisée, de nouvelles méthodes sont apparues, une analyse critique des textes les plus sacrés a mis à mal bien des certitudes. Depuis Bultmann, au début du siècle, l'historicité de Jésus fait problème. Que, malgré les affirmations abruptes du grand exégète allemand, on en sache un peu plus aujourd'hui sur Jésus et sur son enseignement, que, surtout, la querelle post-bultmannienne sur le Jésus de l'histoire soit passée de mode, il n'en reste pas moins que la vie de Jésus présente, aux yeux d'un historien, beaucoup plus d'incertitudes que de faits certains. Mais le problème est bien plus redoutable à propos de Moïse, les travaux historiques et exégétiques les plus récents mettant même en doute son existence ; et quand bien même un personnage auquel la tradition juive a donné le nom de Moïse aurait existé, rien de ce qu'on rapporte de sa vie n'est historiquement prouvé[1]. Les religions historiques ne

1. Un point rapide sur le "Moïse historique" est fait par Th. RÖMER, "Moïse entre théologie et histoire", *Lumière & Vie* n° 237, avril 1998, p. 7-16.

reposeraient-elles alors sur rien, du point de vue de l'histoire ? Et cela ne remettrait-il pas en cause leur vérité ?

I

Approche historiciste et foi

Pour répondre à ces questions, il importe de bien définir les domaines respectifs de l'histoire et de la foi et de se prémunir contre les dangers de confusion que représente l'historicisme.

L'historicisme, une histoire faussement objective

Les méthodes d'analyse critique des textes, de plus en plus perfectionnées depuis le 17e siècle, ont abouti à faire de la fin du 19e et du début du 20e siècle (l'époque de Bultmann, mais aussi du modernisme) la période par excellence d'une histoire se voulant scientifique. Ses méthodes sont exposées dans l'*Introduction aux Études historiques* de Ch. V. Langlois et Ch. Seignobos (1898). Une importante partie de l'ouvrage explique ce qu'est un fait. Il peut être connu de deux façons : directement, quand on en est témoin, ou indirectement, par les traces qu'il a laissées (effets matériels, description contemporaine du fait). C'est ce deuxième cas qui relève de l'histoire. En réalité, "le caractère historique n'est pas dans les faits ; il n'est que dans le mode de connaissance". L'histoire, à proprement parler, n'est pas une science d'observation : l'historien observe non le fait, mais le document, puis va au fait par le raisonnement. Pour cela, dans la mesure où le fait a laissé une trace écrite, on procède à une analyse critique : critique de restitution, pour rétablir le texte dans sa pureté primitive, puis critique interne (interprétation, critique de sincérité et d'exactitude). Cette analyse critique a pour but de connaître les conceptions de l'auteur et la probabilité de l'exactitude des faits affirmés. Mais cela ne suffit pas pour établir un fait; il faut encore comparer des observations différentes. Au passage est posée la question du fait miraculeux, c'est-à-dire contraire aux données de la science. L'historien doit s'effacer, ne rien affirmer, car il ne dispose que d'observations imparfaites, alors que celles des scientifiques sont rigoureuses. Mais il est clair, pour nos auteurs, qu'un fait miraculeux n'est qu'un fait mal observé ou pas encore expliqué.

De cette brève vision d'un livre qui a longtemps été fondamental pour les historiens, retenons l'importance de l'observation, fondement de toute vérité. Cette idée a été féconde pour la méthodologie historique, puisqu'elle a permis d'élaborer des critères objectifs d'analyse des documents. Mais elle suppose le rejet de tout surnaturel. Retenons également la nécessité d'une certitude : les simples probabilités sont pourchassées, on ne peut affirmer un fait que si son existence matérielle est rigoureusement démontrée. À cela s'ajoute, et c'est capital, l'illusion positiviste d'une histoire qui serait finie. Pour Langlois et Seignobos, l'analyse prochaine de tous les documents existants (pour eux, il y a une masse finie de documents) et les progrès des sciences expliquant le comportement humain devraient résoudre tous les problèmes, étant entendu que tout s'explique à partir des hommes concrets. Le résultat final, c'est “dire comment cela a été en réalité”[2]. À partir de là, l'historicisme mélange deux thèses, l'une disant que la constatation des faits permet d'atteindre la vérité vraie, l'autre considérant que l'histoire n'a pour matière que ce qui est objet de témoignage et enchaînement des faits ; cela mène à penser que la vérité n'est que dans le témoignage et l'enchaînement des faits. L'historicisme tend, par conséquent, à confondre la réalité avec ce que l'on peut scientifiquement en connaître.

Or si, effectivement, n'est vrai que ce qui est historique, et si la foi ne repose que sur l'histoire de Moïse et de Jésus, les croyants ne peuvent être qu'ébranlés. Car mieux on connaît l'histoire ancienne d'Israël et de ses voisins, mieux on sait comment a été rédigée la Bible, et plus la figure historique de Moïse s'estompe. Et les connaissances de plus en plus précises que l'on a aujourd'hui sur le judaïsme du temps de Jésus et sur les premières communautés chrétiennes ne nous apprennent rien sur les événements de la vie du Nazaréen. Mais est-ce bien nécessaire ?

Le christianisme n'est pas historiciste

Affirmer que le christianisme ne se soucie pas de l'histoire serait aller trop loin dans le paradoxe. Mais il importe de constater que le

2. LANGLOIS et SEIGNOBOS citent ici le grand historien allemand Ranke (1795-1886) qui a cherché à faire de l'histoire une science objective.

rapport aux événements n'est pas simple. La première prédication chrétienne, telle qu'elle peut être observée à travers les épîtres, ne s'embarrasse guère de la vie de Jésus : sa naissance, le dernier repas, sa passion, sa mort et sa résurrection sont les seuls éléments retenus. Les Actes des Apôtres ne donnent pas plus de renseignements[3]. Il faut attendre la rédaction, plus tardive aux yeux de la quasi-totalité des exégètes, des évangiles, pour avoir enfin un récit de la vie de Jésus. Mais il s'agit en réalité de plusieurs récits, en partie inconciliables, et qui ne traitent que d'une fraction très courte de cette vie. De plus, l'exégèse moderne nous apprend qu'il ne s'agit pas de biographies ni d'histoires, mais de textes théologiques qui utilisent en l'interprétant la vie de Jésus pour mieux annoncer la Bonne Nouvelle.

Les générations suivantes ne semblent pas plus attentives au détail de la vie de Jésus. Les premiers symboles de foi, comme le "symbole des apôtres", restent avares de renseignements. Le symbole de Nicée-Constantinople n'est pas plus prolixe, ni le symbole d'Athanase. C'est une conception minimale de l'histoire qui ressort de ces textes : il est absolument indispensable de croire en l'existence de Jésus-Christ et en certains faits comme la souffrance et la mort "sous Ponce-Pilate"[4] ; mais peu importe le détail des autres événements de sa vie. La foi est donc fondamentalement historique, mais sans s'intéresser exagérément à l'histoire.

Sautons quelques siècles et examinons à présent l'immense entreprise d'érudition historique élaborée au 17e siècle, notamment dans des congrégations religieuses comme les jésuites, les bénédictins de Saint-Maur, les oratoriens, etc., ou au sein du protestantisme. L'enjeu était à la fois de montrer quelle était la véritable Église, de celle de Rome (ou de sa variante gallicane), ou de celles issues de la Réforme, et de restaurer l'idéal primitif. Pour cela, au moyen d'une critique des textes de plus en plus fine, on se mettait en quête de la vie et de l'enseignement de l'Église primitive. Le moindre détail avait son importance : l'inexistence de bancs de communion, le matériau dans lequel étaient faits les autels, l'invention tardive des chaires à

3. Voir par exemple les récits on ne peut plus sommaires qui figurent en Ac 2, 22-31 et en Ac 10, 37-43.
4. La résurrection est bien entendu toujours affirmée, mais ce ne peut pas être un fait au sens historique du terme car elle ne peut être prouvée par les méthodes historiques – ni autrement, car sinon la foi deviendrait une certitude scientifique et non plus un abandon confiant en Dieu.

prêcher, etc. Et bien sûr on tentait de reconstituer la foi de l'Église ancienne – ou, plus exactement, et bien plus souvent, on cherchait à montrer que sa propre Église était fidèle à l'enseignement des Pères. Une enquête historique d'envergure, sur fond de controverse, se déployait et se dévoyait en un historicisme : le résultat des recherches historiques était confondu avec la foi de l'Église primitive, elle-même identifiée à la vérité chrétienne.

Or ce vaste mouvement ne s'est guère intéressé à la vie de Jésus. Pourquoi ? Une première réponse simple peut être apportée : l'Écriture étant, à l'époque, à peu près la seule source disponible (rares sont ceux qui connaissent les textes juifs), toute interprétation critique confine au sacrilège. L'exégèse reste prudente et menacée, comme en témoignent les attaques contre l'oratorien Richard Simon. Les plus grandes audaces concernent d'ailleurs l'Ancien Testament, plus particulièrement la Genèse et la vie de Moïse. Bien des controversistes catholiques, notamment jésuites, soulignent les contradictions et les obscurités de l'Écriture, mais c'est pour ruiner le principe protestant de la *Scriptura sola*. L'aile libérale du protestantisme se rapproche d'une exégèse rationaliste, mais encourt les foudres des théologiens des différentes facultés. Tous ces cercles érudits ne s'attaquent cependant pas à la vie de Jésus.

On peut douter que ce soit simplement par respect. Pour beaucoup, en effet, les Pères sont aussi vénérables que la Bible, en particulier saint Augustin. Le concile de Trente, affirmant que la doctrine catholique repose sur l'Écriture et sur la Tradition, fait de celle-ci l'équivalent de celle-là. L'inspiration sacrée des Pères n'est pas moindre que celle des évangélistes. Et même si, à Trente, on a proclamé que la Vulgate était la seule traduction autorisée de la Bible et qu'elle était exempte d'erreur, les érudits n'ignorent pas qu'elle peut poser problème. Mais la question n'est pas là. Ce qu'on cherche passionnément, au 17e siècle, c'est la foi de l'Église primitive, non pas les faits et gestes de Jésus. L'insistance très catholique sur la Tradition s'explique ainsi : ce n'est pas la biographie de Jésus qui fait vivre les croyants, mais la foi de l'Église – étant entendu qu'il y a un rapport étroit entre les deux. Le protestantisme, plus scripturaire, peut sembler se situer un peu différemment, mais ce n'est guère le cas : ce qui intéresse les réformateurs, c'est la doctrine des premières communautés, telle qu'elle apparaît dans le Nouveau Testament, d'où la place privilégiée que tient saint Paul chez eux. Quand Bultmann, bien plus tard, expliquera qu'on ne peut rien connaître du Jésus pré-pascal et que la foi chrétienne

ne peut se fonder que sur la prédication des premières communautés, il ne sera pas en opposition avec ce courant.

II

L'histoire indispensable à la foi

Peut-on faire un pas de plus et dire qu'à la limite, ce que l'histoire pourrait éventuellement nous apprendre sur Jésus (et sur Moïse) n'a pas d'importance, du moment qu'on reste fidèle aux premiers chrétiens ?

Vie ou mémoire de Jésus ?

Aller jusque là, ce serait postuler que la vie de Jésus et le message chrétien sont indépendants. Le christianisme ne serait plus alors une religion historique fondée sur l'Incarnation, mais une gnose. Il y a peu d'histoire, avons-nous vu, dans les épîtres, les Actes des apôtres comme dans les confessions de foi ; mais il y en a assez pour affirmer que la Bonne Nouvelle prend appui sur un homme qui a eu une existence réelle, vrai Dieu mais aussi et surtout (car c'est ce qu'on risque d'oublier en négligeant l'histoire) vrai homme. C'est la rencontre avec cet homme qui a provoqué la première prédication, ensuite mise par écrit. Les exégètes postérieurs à Bultmann ont d'ailleurs montré que certains faits, que certaines paroles rapportés par les premiers chrétiens remontent de manière certaine à Jésus-Christ. Ils ont prouvé que, pour la communauté primitive, l'identité entre le Jésus pré-pascal (sur lequel nous savons si peu) et le ressuscité était capitale. N'allons donc pas trop loin dans le mépris de l'histoire.

Mais quel est ce Jésus dont porte témoignage l'Écriture ? Celle-ci n'est pas un ouvrage savant, bourré de notes, fondé sur des sources bien identifiées. Saint Luc, dont l'évangile se présente le plus comme historique, a en fait une conception de l'histoire bien étrange : son récit des événements doit servir à témoigner de la vérité d'un enseignement (Lc 1, 1-4). Autrement dit, il sélectionnera et interprétera les faits pour qu'ils appuient une catéchèse. C'est elle qui importe, c'est là qu'est la vérité. Il faut donc partir de là. La rencontre avec Jésus a mis en marche des hommes, a transformé leur vie. De la vie quotidienne avec lui, de l'écoute de ses paroles, de la fréquentation de ceux qui l'ont intimement connu, ils ont découvert une Bonne

Nouvelle, c'est-à-dire à la fois, et indissolublement, un message et une autre façon de vivre. Mais ce n'est pas la vie de Jésus, telle qu'un historien positiviste pourrait espérer la reconstituer, qui a provoqué cela ; c'est l'impression que Jésus a produite sur ces hommes, et qui apparaît très tôt, dès avant Pâques[5], c'est la réflexion qu'ils ont faite sur les moments passés avec lui (et bien des passages de l'Écriture montrent que la prise de conscience a été longue). Pour l'exprimer autrement, on peut dire que ce n'est pas la vie, mais la mémoire de Jésus, sa "rumeur"[6] qui fondent le christianisme.

La première prédication ne rapporte pas des faits tels qu'ils auraient pu être observés, mais ce qu'ont appris les témoins et ce qu'ils ont annoncé, que Dieu a agi par Jésus. L'important n'est donc pas tant la réalité factuelle de l'événement que le fait que cela se soit produit selon le dessein de Dieu, d'où l'importance (qu'on retrouve chez les Pères) de l'argument prophétique : Jésus-Christ a été annoncé par les prophètes. Et pour mieux faire sentir ce qu'était réellement Jésus, le Sauveur, celui qui, par la résurrection, ouvre l'accès à Dieu, on peut prendre des libertés avec l'histoire ; on peut raconter des faits en les transformant, dans la mesure où cela permet de mieux saisir une personne, un message. Le procédé n'est pas malhonnête, il n'est même pas étrange. Chacun peut l'expérimenter : comment mieux faire connaître quelqu'un à des gens qui n'en ont aucune idée qu'en rapportant des faits "significatifs", mais pas forcément tels qu'ils se sont réellement déroulés ? C'est au fond la question de toute connaissance interpersonnelle.

L'histoire nourrit la foi

Il faut nous résigner : nous n'avons pas de textes historiques relatant la vie de Jésus. Nous ne disposons que de sources concernant la mémoire de Jésus et permettant, en de rares cas, de remonter jusqu'à sa vie. Mais cela ne signifie rien quant à la vérité de cette vie. En effet, contrairement à ce que laissait supposer l'historicisme, le réel dépasse de beaucoup l'histoire.

---

5. On en a un témoignage en Mc 1, 28.
6. J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, Cerf, (Cogitatio fidei ; n° 176).

D'une part, tout ce qui ne peut s'expliquer par des causes naturelles échappe à l'historien, qui ne pratique qu'une science "humaine" : les apparitions, les miracles, la résurrection, tout ce qui ne peut être accepté que par la foi, sont hors du champ de l'histoire, même si les témoignages à leur sujet peuvent être utilisés par l'historien : il étudiera la croyance en ces phénomènes, il ne se prononcera pas sur leur réalité. D'autre part, bien des événements réels n'ont pas laissé de trace et ce n'est pas pour cela qu'ils n'ont pas eu lieu. C'est, à l'évidence, le cas de la plus grande partie de la vie de Jésus. Personne n'a éprouvé le besoin de relater ce qui s'est passé avant sa vie publique, à quelques exceptions près, comme son premier enseignement au Temple, à douze ans[7]. Pourtant ces événements, qui nous seront à jamais inconnus, ont eu de l'importance pour lui, pour son entourage.

Mais il y a plus important. L'erreur de l'historicisme réside dans sa méthode. Il suppose que la découverte, puis l'exploitation critique des documents permet une reconstitution du réel. Or l'histoire ne peut pas reconstituer le réel. Ce que l'épistémologie de ce siècle, en particulier avec l'École des Annales, nous a appris, c'est que les sources ne donnent pas directement accès à ce qui s'est passé. Ce n'est même pas des sources que naît la connaissance historique, mais du questionnement de l'historien. C'est en ce sens que l'histoire est forcément subjective. L'historien pose, se pose des questions relatives au passé (mais issues forcément de ses intérêts d'homme d'aujourd'hui) et il s'efforce de trouver honnêtement des sources qui permettent d'y répondre. L'histoire n'est donc pas la reconstitution de la réalité passée, mais la réponse à des questions sur le passé.

Le rôle de l'historien n'est pas, on le voit, de restituer intégralement la mémoire de Jésus ni sa vie ; les documents manquent pour cela mais surtout la méthode historique ne le permet pas. En revanche, il peut interroger cette mémoire pour mieux la comprendre : en quoi se différencie-t-elle des prédications juives de l'époque ? Comment et par qui se diffuse-t-elle ? Peut-on repérer une évolution de cette mémoire ? Est-elle unique ou peut-on discerner plusieurs mémoires concurrentes ? Quelle image donne-t-elle de la (des) communauté (s) primitive (s) ? Quel rapport entretient-elle avec le Jésus historique ? Bien

---

7. Lc 2, 41-52.

d'autres questions sont possibles, on le devine. On peut également facilement imaginer l'intérêt qu'offrent les réponses pour une meilleure intelligence de la foi.

Bien entendu, un questionnement de même type peut se faire à propos du Jésus historique, de Moïse ou de la "mémoire" de Moïse. Le renversement par rapport à la perspective historiciste est total. Dans le cas de l'historicisme, on part des sources. Leur étude critique affecte leur crédibilité en tant que documents décrivant scrupuleusement ce qui s'est passé. La reconstitution que l'on pourra tenter ne se fera alors que sur des bases extrêmement fragiles. Nous n'obtiendrons, au mieux, qu'une histoire hypothétique. Or c'est elle qui est présentée comme médiatrice de la Parole, une Parole de ce fait fortement décrédibilisée.

L'histoire, au contraire, part de l'évidence de la foi d'une communauté en Jésus-Christ. Elle pose alors des questions aux documents émanant de cette communauté et de celles qui permettent de mieux la connaître. Elle se situe d'emblée en situation de confiance, de sympathie, envers une parole qu'elle ne désigne cependant pas comme Parole de Dieu, laissant la question ouverte. Au lieu de se contenter de soupçonner la réalité des faits relatés et de conclure à la fragilité de tout le récit, elle fait parler les sources, elle cherche à découvrir tout ce qu'elles révèlent. Elle peut ainsi mieux comprendre un témoignage que les croyants considèrent comme la Bonne Nouvelle, et mieux connaître une communauté dans laquelle ils peuvent voir la première Église, fidèle à l'enseignement de Jésus-Christ. Si faire de l'histoire ne requiert pas nécessairement la foi, si, inversement, on peut avoir la foi sans connaissances historiques, il apparaît cependant bien que l'une peut nourrir l'autre.

Loin d'ébranler la foi, l'histoire permet donc de la nourrir. Mais la compréhension qu'elle donne de la Révélation reste toujours provisoire. Fruit de questions, elle s'enrichit constamment de nouvelles questions. De nouveaux historiens peuvent aborder les textes avec d'autres problématiques, d'autres curiosités, qui permettront éventuellement d'aller plus loin dans l'approfondissement du message, qui remettront peut-être en cause la manière qu'on avait de le comprendre. C'est ainsi que l'intérêt porté, depuis plusieurs décennies, au monde juif du temps de Jésus, a permis de situer autrement les rapports entre christianisme et judaïsme. Et cet exemple montre en

quoi l'histoire est indispensable. Il est d'autres lectures possibles des textes, qui ont leur valeur, leur richesse, qui peuvent mettre l'accent sur des points ignorés de l'historien. Mais celui-ci apporte un savoir sur le christianisme qu'on ne peut trouver ailleurs et qui, dans certains cas, s'avère fondamental.

Yves KRUMENACKER
Université de Lyon 3

Pierre GIBERT

Lecture savante et innocente : le récit en lui-même

Sans accorder au dernier document de la Commission biblique pontificale une importance plus grande que celle qu'il s'accorde, deux de ses propos nous retiendrons au seuil de cette réflexion.

Commençant par considérer la "méthode historico-critique" comme "*la méthode indispensable pour l'étude scientifique* du sens des textes anciens", et que "l'Écriture Sainte... a été composée par des auteurs humains en toutes ses parties et toutes ses sources", le Document affirme que la "juste compréhension" de l'Écriture "non seulement admet comme légitime, mais *requiert l'utilisation de cette méthode*."[1]

Au terme d'une "évaluation" mesurée de celle-ci[2], il passe à de "nouvelles méthodes d'analyses littéraires". Présentant parmi elles l'"analyse sémiotique", il la conçoit comme tenant *a priori* "chaque texte" comme "un tout de signification" et pour cela saisit "tout le texte, mais seulement le texte". De ce fait, l'analyse sémiotique se

---

1. C'est nous qui soulignons. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Éditions du Cerf, Paris, 1994, p. 28 – À propos de l'utilisation du terme "méthode", qui nous paraît ici impropre et inadéquat, nous nous permettons de renvoyer à nos remarques dans *Petite histoire de l'exégèse biblique*, (lire la Bible ; 94), 2e édition, Paris, Le Cerf, 1997, pp. 66-67.
2. *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, pp. 32-34.

dispense de faire “appel à des données ‘extérieures’, tels que l’auteur, les destinataires, les événements racontés, l’histoire de la rédaction.”[3].

Excluant toute polémique et s’ouvrant à la plus grande compréhension tant pour l’analyse sémiotique que pour d’autres voies de lecture et d’intelligence du texte biblique, à l’exclusion de ce qui relève de toute forme de fondamentalisme, le Document nous paraît poser ici en termes suffisamment clairs ce qui constitue en principe la différence, pour ne pas dire l’opposition, entre deux voies d’analyse du texte biblique, l’exigence historico-critique et l’analyse sémiotique.

Notre propos ne cherchera pas à déterminer les avantages et limites de l’une et l’autre approches ; il voudrait tenter une réflexion à partir de l’opposition dans laquelle on place souvent ces approches dans la mesure où on en induit des attitudes d’esprit exclusives[4].

Oubli de l’esthétique et esthétique de l’oubli

Tout effet critique, ainsi que le rappellent plusieurs contributions à ce dossier, se voit facilement reproché non seulement la dilution d’une signification qu’assurait la lecture pré-critique du texte biblique, mais aussi la volatilisation de toute appréhension esthétique. De ce fait, l’exégèse critique serait comptable à la fois d’une perte de sens et d’une perte de poésie.

Même si l’on ne peut tout à fait oublier que la critique de l’historicité et la négation de l’esthétique biblique précédèrent l’invention de l’historico-critique[5], il faut bien reconnaître que l’inévitable

---

3. *L’interprétation de la Bible dans l’Église,* p. 41.

4. Nous dépendrons pour notre part d’un moment de réaction à l’exégèse historico-critique caractéristique des années soixante et soixante-dix. De ce fait, nous ne contesterons pas le principe d’une forme d’analyse qui peut fonctionner en dehors de tout préjugé et converger, avec d’autres formes, pour une meilleure compréhension des textes, qu’ils soient bibliques ou non. Corrélativement, nous ne lui dénierons pas le droit de pratiquer par rapport à ce qui n’est pas son objet l’*épochè* que pratique toute méthode d’analyse digne de ce nom, à commencer par les méthodes qu’applique l’exégèse critique. C’est l’aspect réactif de son utilisation aboutissant parfois à la négation même de l’histoire, qui nous intéresse ici, aspect réactif qui concerne de façon particulière le domaine biblique.

5. N’oublions pas, en effet, que ce qui fut à l’origine de l’exigence historico-critique, la crise de la lecture de la Bible dans la première moitié du XVII[e] siècle, tint non seulement au fait des “contrariétés” relevées dans la lecture vulgarisée de la Bible (contradictions, invraisemblances, anachronismes, etc.), mais aussi au “manque d’ordre” dont témoignaient répétitions, doublets, manque de transitions, etc. toutes choses qui choquaient le sens esthétique des lecteurs de Descartes et plus précisément des Libertins de ce siècle.

reconnaissance des “couches” successives d’un texte, ou la détermination de différents documents et sources amenant à conclure à son caractère composite, brise aux yeux du lecteur une unité perçue comme telle. Plus gravement peut-être, l’exacerbation de la dimension historique par la relativisation de l’historicité du donné narratif comme par la révélation du caractère laborieux de l’élaboration du texte, devait provoquer des phénomènes de refus et de rejet dans l’aire religieuse. Dans ces conditions, le recours à l’analyse sémiotique, ignorant délibérément histoire racontée et histoire du texte, ne pouvait que donner à respirer à nouveau dans une atmosphère raréfiée par la critique.

Pourtant l’analyse sémiotique, pas plus d’ailleurs que les principes de l’exigence historico-critique, n’a d’abord été produite pour l’étude du texte biblique. Elle allait pourtant profiter d’une certaine mode de promotion dans la mouvance de mai-68, mais aussi, ce qui a été plus discrètement reconnu, d’une insatisfaction, voire d’une véritable frustration chez certains exégètes qui, de décennies en décennies, voyaient le sol se dérober critiquement sous leurs pieds, et le texte biblique s’évanouir dans la relativité d’une histoire diluée dans la reconnaissance de genres littéraires antagonistes (légendes, mythes et contes), comme dans l’indéfini du composite jusqu’à la perte de tout sens et de toute esthétique.

À première vue, l’analyse sémiotique permettait d’échapper à ces risques et d’autant plus rigoureusement qu’elle se présentait sous les traits de la rigueur scientifique confirmée par un ensemble de formulations de type mathématique ; et ses principe et origine étant parfaitement laïques, elle ne pouvait qu’accroître les garanties à un retour au texte vrai, c’est-à-dire respecté. Sinon que faire d’un texte qu’une exégèse critique rendait religieusement ou théologiquement vidé au lecteur soucieux de catéchèse, d’homélie, de prière ou d’exercice théologique ? Autrement dit, il s’agissait d’appliquer objectivement et méthodiquement les principes et règles d’une analyse qui excluait de la compréhension du texte tout ce qui jusque là l’avait fragilisé et parfois détruit, sans le recours, décrété vain, à ce qui finalement apparaissait comme lui étant étranger ou tout au moins externe (histoire, référence au contexte, recherche du *Sitz im Leben*, intention des auteurs, destinataires, etc.)

Mais l’analyse sémiotique conçue comme une échappatoire aux carences et illusions de l’exigence historico-critique peut-elle remédier

à ces carences et illusions ? Un principe comme "tout le texte et rien que le texte" est-il susceptible de répondre à ce qui n'existerait pas sans quelque auteur certes, mais non plus sans un lecteur qui, dans le cas du texte biblique, est rien moins que dénué de tout intérêt considéré comme étranger à la nature même du texte ? Autrement dit, l'analyse sémiotique est-elle apte à rendre le texte biblique à ce destinataire ou à cet appropriateur nécessaire et légitime qui aurait, dans sa foi ou sa pratique religieuse, si cruellement souffert des effets de l'exégèse historico-critique ?

L'affrontement à l'histoire

Au cœur de la question se trouve celle de l'histoire dans son ambivalence : à la fois réalité humaine existentielle perceptible, et réalité susceptible d'être rapportée dans un propos codifié intellectuellement honnête. À quoi il faut immédiatement ajouter, tant la question est urgente dans le cadre biblique, qu'à moins de lui dénier toute dimension historique et historienne, c'est de la prise en compte de cette dimension que dépend pour une large part, sinon totalement, l'intelligence de la Bible dans le contexte de la religion chrétienne.

Excluons ici ce qui pourrait relever soit d'un parti pris systématique (idéologique), soit d'une sorte d'infirmité intellectuelle (ou psychologique), le rejet de l'histoire en ce qu'elle révèle l'ordre essentiel de l'homme, en le distinguant à la fois de l'ordre du divin comme de l'ordre de l'animal (ainsi que de l'ordre végétal ou minéral)[6].

Englué dans la conscience du temps autant sinon plus que dans le temps lui-même, l'être humain, marqué par l'énigme de son origine comme par l'angoisse de sa fin, ne peut échapper à cette dimension essentielle, que chaque instant de sa vie, chaque détail de son action lui confirment, y compris dans ses tentatives pour la nier.

Dans ces dernières, ne sont pas les moindres l'assimilation à l'animalité dont le propre est précisément de n'avoir aucune conscience du temps, de la temporalité et donc de l'histoire, et le recours au

6. Sans pour autant nier une perception historique des ordres biologiques, cosmiques et autres. Nous nous situons ici dans la sphère humaine où il y a conscience d'histoire et capacité à la "raconter".

divin et à la divinisation rangés dans l'ordre de l'éternel et de ce fait échappant aux aléas d'une mortifère temporalité.

Or ici se manifeste le paradoxe du texte biblique, de l'Ancien au Nouveau Testament, du premier chapitre de la Genèse au dernier de l'Apocalypse, incluant même les textes les plus manifestement anhistoriques comme les textes poétiques ou sapientiels.

S'ouvrant par un narratif "Au commencement", et se continuant de livre en livre jusqu'à la fin du 2e livre des Rois, la Bible inclut la révélation de Dieu jusque dans l'absolu de son être et celui de ses lois dans la trame d'une histoire dont les évangélistes reprennent analogiquement l'intentionnalité en dévoilant la divinité de Jésus le Christ.

Or le paradoxe de cette "incarnation" de l'absolu et de l'éternité de Dieu dans le temps et donc dans une histoire, sollicite celui qui se réclame de la foi d'Abraham comme de la foi en Jésus-Christ dans le caractère narratif dominant de la Bible. Est-ce à dire qu'elle lui garantit tous les éléments d'une histoire entendue au sens le plus immédiat, le plus réaliste, voire le plus positiviste du terme ?

C'est évidemment là qu'intervient depuis plus de trois siècles maintenant l'exégèse historico-critique, laquelle ne s'affirme pas d'abord comme une méthode parmi d'autres, mais comme une exigence d'ordre épistémologique imposée par le texte en raison de ce qui est apparu au début du XVIIe siècle : des "contrariétés" soit dans l'ordre de l'historicité, soit dans celui de l'esthétique, soit dans l'ordre logique. En ce sens, on ne choisit pas l'exégèse historico-critique, on y "entre" dès lors qu'on prend conscience d'une difficulté du texte dans ces différents ordres, contraint en quelque sorte par la nature ou l'état du texte lui-même.

Sans avoir à juger ici des carences pas plus que des apports de ces siècles d'exégèse, s'impose à nous la nature même du projet biblique : projet "bibliothécaire" étalé sur une douzaine de siècles, incluant en intentionnalité rédactionnelle ultime l'absolu dans le relatif et l'éternel dans le temporel.

Reconnaître ce donné c'est reconnaître un donné typiquement biblique, contraignant tant du point de vue de la production du texte que du point de vue de sa réception. L'*ininterruption* dans laquelle se trouve engagé le lecteur à partir de la Genèse qui de livre en livre le

conduira d'abord jusqu'à la fin du 2e livre des Rois par un jeu de transitions aussi manifestes qu'artificielles, lui dit d'abord cette dimension historienne qui se joue d'abord des problèmes d'historicité et des différences de genres littéraires. Puis la constitution d'ensembles (Loi, Prophètes et Écrits) et la synthèse canonique (Ancien et Nouveau Testament), conditionnant la réception proprement "biblique", forcent pour ainsi dire le lecteur à l'appréhension historique des stades ultimes de la composition. Car passées les étapes "premières" ou de "commencement" (Gn 1-11), ce sont des lieux précis et un ordre chronologique contraignant qu'impose la Bible : l'appel d'Abraham à Haran, puis l'Alliance au Sinaï, puis l'entrée en Terre Promise... jusqu'à la naissance de Jésus à Bethléem et sa mort à Jérusalem et l'arrivée de Paul à Rome. Tout se joue en termes d'intelligence historique et historienne, quelles que soient les difficultés que peuvent opposer les textes soit dans leur composition soit dans leur rapport à notre propre culture.

Une esthétique du texte pur ?

De par ce projet et cette intentionnalité ne peuvent que rapidement surgir les effets et les risques d'une appréhension du texte pour lui-même, qu'il s'agisse d'un bref extrait, d'un livre ou de l'ensemble même de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dans ces conditions, deux voies s'ouvrent pour celui qui veut utiliser l'analyse sémiotique pour le texte biblique.

Ou bien, déniant toute pertinence à l'exigence historico-critique, il se réclame exclusivement de ce mode d'analyse pour rendre compte du texte parce que précisément il ignore par principe tout ce qui ne serait pas le texte lui-même, à commencer par l'histoire sous quelque forme qu'elle puisse être perçue ou invoquée.

Ou bien, s'en tenant à son épistémologie propre, il l'applique en une provisoire *époché* à un texte dont l'analyse sémiotique rend compte du jeu interne des termes, des propositions et de leurs rapports.

Dans le premier cas, non seulement elle laisse intactes les apories du texte auxquelles, un moment ou l'autre, ne manquera pas de se heurter celui qui reçoit la Bible dans un projet existentiel, c'est-à-dire celui de son destin, mais elle lui laisse croire qu'un texte est pur de toute interférence qui ne pourrait survenir que d'un extérieur illégitime. De

ce fait, réduisant le texte comme n'importe quel texte à ce qu'il présente comme jeu plus ou moins harmonieux d'apparences, l'analyse sémiotique le rejette dans l'insignifiance commune et définitive de tout texte arraché à sa dimension fondatrice humaine soit dans sa production soit dans sa réception.

Dans le second cas, elle propose au lecteur des éléments dont la seule exigence historico-critique ne saurait rendre compte, voire qu'elle ne saurait percevoir. En ce cas, elle compléterait l'approche purement critique pour permettre de découvrir comment et combien l'état final fait sens et est donc porteur de sens, voire du sens par excellence. De ce fait, dans la longue histoire de l'exégèse, elle entrerait comme une étape nécessaire et complémentaire à laquelle elle rendrait le meilleur hommage qui soit.

Il nous semble qu'il y a là un choix décisif, celui qui sépare de façon définitive la réalité de l'abstraction, l'histoire du texte pur, l'humanité de sa négation. Rejetant notamment la prise en compte de toute dimension historique, l'analyse sémiotique ne peut suppléer aux carences de sens et d'esthétique produites par l'exégèse critique. Même si elle dit quelque chose du texte dans sa réalité immédiate, même si elle valorise cet "état dernier" du point de vue critique mais qu'elle récuse du point de vue de l'intelligence du texte, l'analyse sémiotique se condamne à rester à l'extérieur ou à la surface d'un donné qui, pour exister, a besoin d'une génétique et d'une réceptivité sans parler de ce qu'il prétend dire dans ses limites propres.

Certes, reconnaîtra-t-on, le principe sémiotique ne nie pas *a priori* ni définitivement cette génétique et cette réceptivité qu'elle dit vouloir ignorer par méthodologie. Mais jusqu'à quel point ou quel moment va cette ignorance, et surtout dans quelle mesure n'induit-elle pas ce qu'on pourrait appeler ici l'impuissance historienne, tant celle qui chercherait à établir les faits que celle qui les rapporterait dans un narratif suspect et donc réductible à son expression textuelle ?

Car nous ne pensons pas que les choses peuvent en rester là sinon de façon idéologique et donc fausses. Si on accuse ici l'exégèse classique de ses excès de critique, la négation pure et simple de la légitimité de son exercice et donc de ce à quoi elle est destinée dans son principe, et son remplacement par une analyse qui s'affirme indifférente à son but, nous paraissent enfermer dans un cercle vicieux. Il faut, à notre sens, bien mesurer l'enjeu de la différence. Car nous croyons que l'application

d'une méthode, sinon la méthode elle-même, n'est jamais absolument indifférente à l'objet qui, d'une certaine façon, la subit. Et dans une approche méthodologique, on ne peut longtemps confondre, sous prétexte d'objectivité rationnelle ou scientifique, un objet vivant et un objet inanimé. Je veux dire par là qu'entre un texte qu'un lecteur aborde dans son propre contexte existentiel et un texte décrété inerte dans son unité (ou son unicité), il y a tout ce qui sépare la flamme vive d'un bois calciné, la maison d'habitation d'un tombeau, la vie de la mort.

Pierre GIBERT
Faculté de théologie, Université Catholique de Lyon

Jean RIGAL

Position 1

DIVORCÉS REMARIÉS ET COMMUNION EUCHARISTIQUE

Réflexion ecclésiologique

Ces lignes se rapportent prioritairement au dernier document romain sur "les divorcés remariés et la communion eucharistique[1]. Elles se limitent aux dimensions ecclésiologiques des questions soulevées.

1. Ce texte émane du Conseil pontifical pour l'interprétation des textes législatifs. Il s'agit d'une "Déclaration" approuvée par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi ainsi que par la Congrégation pour le Culte divin et la Discipline des Sacrements. Ce texte bref a donc un caractère essentiellement juridique, canonique et il centre sa réflexion sur la communion eucharistique des divorcés remariés, reprenant l'enseignement officiel antérieur. Ses déficiences sur le plan doctrinal et plus encore pastoral sont manifestes. Toutes ces précisions, en particulier l'origine, l'objectif et le contenu du document disent *la portée* et *les limites* de cette Déclaration, en dépit de la fermeté sans équivoque du propos.

2. Le texte indique qu'il rappelle "les enseignements constants de l'Église en la matière". Il serait plus exact de préciser d'une part, qu'il s'agit de l'enseignement de la seule Église catholique romaine et d'autre part, qu'une certaine "souplesse" sur ce point s'est introduite historiquement dans la vie ecclésiale, jusqu'à la réforme grégorienne du XI[e] siècle, aussi bien chez certains Pères (tels S. Basile ou S. Augustin) que dans la pratique pastorale. Le cardinal Ratzinger[2] et les trois évêques allemands du Rhin supérieur[3] s'accordent à le reconnaître explicitement. Il est vrai qu'on prenait soin alors de rappeler qu'il s'agissait de dérogations et que l'indissolubilité du mariage, fondée sur l'Écriture, n'était nullement remise en cause. Ultérieurement, le Concile de Trente s'abstiendra de condamner la pratique traditionnelle des Églises orientales[4].

Ces précisions ont leur importance dans le dialogue œcuménique et nous invitent, dans ce nouveau contexte, à ne plus parler de *"l'Église"* d'une façon indéterminée. Positivement, *la recherche inter-confessionnelle* est désormais, sans aucun doute, constitutive d'une pastorale des divorcés remariés.

1. *DC* n° 2231, du 6.8.2000, p. 715 à 716.2.

2. DC n° 2201, du 4.4.1999, p. 323 et antérieurement en 1972.
3. *DC* n° 2082, du 21.11.1993, p. 989.
4. *Ibid.*

3. Cette "Déclaration" pose, de front, la question de l'exercice de *l'autorité* dans l'Église. De ce point de vue, incontestablement, l'Écriture est première. C'est pourquoi, les chrétiens sont tenus d'adhérer à l'enseignement du Magistère ecclésial lorsque, dans la fidélité à la Révélation biblique, il proclame et défend la dignité et l'indissolubilité du mariage. Ce point ne supporte, en soi, aucune atténuation. Mais ceci étant réaffirmé, et l'éventualité d'un second mariage religieux étant écartée, ne serait-il pas possible d'admettre à la communion eucharistique, dans des cas déterminés et sous certaines conditions, des divorcés remariés qui en font la demande ? Une réponse positive, attentive au primat de la conscience éclairée, supposerait une décision prise avec la communauté ecclésiale, sous des formes à déterminer, car l'accès à l'Eucharistie n'est pas seulement un acte personnel, il est un acte d'Église. Lorsque l'Assemblée célèbre, elle pose un acte qui ne lui appartient pas, un acte qui déborde l'engagement de ses membres.

Cette question n'est pas seulement posée par des personnes qui vivent personnellement cette situation maritale, mais par un nombre croissant d'évêques, de théologiens, de canonistes, de responsables de paroisses, de laïcs engagés. Les textes sont innombrables. Les comptes rendus du synode des évêques sur la famille en 1980 sont particulièrement éloquents à ce sujet[5]. La question revient sans cesse. Sous forme de synthèse, la motion suivante a reçu l'accord de la très grande majorité des évêques "le synode, dans son souci pastoral pour ces fidèles (divorcés remariés) souhaite qu'on se livre à une nouvelle et plus profonde recherche à ce sujet, en tenant compte également de la pratique des Églises d'Orient, de manière à mieux mettre en évidence la miséricorde pastorale[6]. On pourrait aussi évoquer les demandes d'ouverture de la quasi totalité des synodes diocésains français et d'ailleurs.

Ce nouveau texte romain sur les divorcés remariés pose donc, une nouvelle fois, la question de l'importance donnée à ce qu'on appelle le "*sensus fidei*", c'est-à-dire le sens chrétien du peuple ecclésial et sa capacité de discerner en matière de foi, d'éthique et de vie ecclésiale. Au niveau des principes, les affirmations ne manquent pas pour souligner la signification et la nécessité du "*sensus fidei*". (Voir la constitution conciliaire *Lumen Gentium*, aux n°s 12 et 35). Mais il est manifeste que, sur ce point comme sur bien d'autres, nous n'avons pas la pratique de notre théologie. À noter que les évêques tout comme les laïcs, (*LG* 35) font partie intégrante du peuple ecclésial et prennent leur part dans l'expression du "*sensus fidei*", ce qui ne minimise en rien leur rôle spécifique dans les décisions.

L'exercice du "sens chrétien" des baptisés implique un "amont" et un "aval". *En amont,* toute prise de décision ecclésiale d'une certaine importance appelle l'instruction du dossier, l'écoute du peuple chrétien, l'ouverture à la diversité des opinions, la concertation, l'élaboration collective, et enfin la décision de l'autorité compétente. *En aval,* se pose le problème de la "réception", pas seulement au niveau de l'accueil d'une doctrine mais dans la

5. Voir SYNODE DES ÉVÊQUES, 1980, *la Famille*, Éd. Cerf, 1980.

6. Cette motion a été approuvée par 179 oui contre 20 non et 7 abstentions (cf. *DC* du 7.6.81). Malheureusement, aucun débat un peu élargi n'a suivi.

pratique elle-même des chrétiens. Dans notre société qui se veut "démocratique", si aucun débat n'a eu lieu, si les arguments paraissent peu convaincants et trop loin de la vie réelle, ou si le ton est trop péremptoire, il est probable que la "réception" sera difficile et parfois impossible.

Qu'en sera-t-il de *la réception* de la Déclaration romaine ? Un "hiatus" durable qui s'établirait entre "le centre romain" et l'opinion ainsi que la pratique des communautés locales, poserait un vrai problème de vérité, de communication et de communion dans la vie ecclésiale, et pourrait déboucher sur certains abus. Réciproquement, beaucoup de théologiens estiment que si le Magistère entre en *conflit* avec le "*sensus fidei*" de nombreux chrétiens, c'est sans doute le signe qu'il faut remettre le document sur le métier, au moins en certaines de ses parties et ouvrir de nouveau le débat théologique. Dans la "Déclaration" sur *Divorcés remariés et communion eucharistique*, il ne s'agit pas, en tous points, d'un enseignement du "magistère ordinaire et universel"[7] puisque précisément nombre d'évêques appellent, sur ce sujet, à la recherche et à de nouveaux approfondissements[8].

4. Le traitement de cette question importante, délicate, douloureuse, reflète *deux grandes préoccupations et tendances ecclésiologiques.* L'une se centre d'abord sur la doctrine, la fidélité, la continuité, le respect des normes établies. L'autre est animée d'abord par une préoccupation pastorale au sein du peuple de Dieu qui chemine, en marche vers une vérité qu'il ne possède pas. Entre ces deux approches le dialogue est difficile, mais l'Église a tout à gagner à se livrer à cette confrontation exigeante. La pratique pastorale des Églises orthodoxes ne s'oppose pas au principe fondamental de l'indissolubilité du mariage et sa conception du mariage, sacrement de l'Alliance, est aussi forte que celle de l'Église d'Occident, mais elle s'inscrit dans le cadre de "l'Économie", c'est-à-dire ici dans la mise en œuvre d'une pastorale de la "miséricorde". La fidélité au Christ et à l'Évangile ne se borne pas à l'application de principes intangibles, elle implique aussi nécessairement la volonté d'*ouvrir un avenir* aux pécheurs et aux malmenés de la vie. Cette dimension typiquement "évangélique" ne transparaît pas dans "la Déclaration".

Le juridisme du texte répète des principes connus, renvoie à des affirmations globales, bref semble ignorer "qu'avec les divorcés remariés on se trouve souvent devant des situations très difficiles et extrêmement complexes"[9]. Mais peut-on accepter qu'un document officiel sur une question aussi "sensible" en reste au seul aspect juridique ?[10] N'est-il pas impératif de poursuivre la recherche ? De plus, ne faut-il pas relever dans "la Déclaration" un déficit notoire de *communication* ecclésiale ?

---

7. J. Ratzinger fournit sur cette expression des précisions utiles dans son livre : *Le nouveau peuple de Dieu*, Aubier, 1971, p.95.
8. Sans doute, la question n'était pas absente dans la pensée du cardinal Martini, archevêque de Milan, lorsqu'il évoquait, au synode Européen, les "nœuds disciplinaires et doctrinaux" ou "Points chauds" qui exigeraient "une rencontre universelle entre les évêques" ?

9. Les évêques allemands du Rhin supérieur, *DC*, du 6.11.94 p. 934.
10. Les évêques allemands citent à ce sujet le *Catéchisme catholique pour adultes* publié par leur conférence épiscopale : "Le droit de l'Église ne peut instituer qu'un ordre général, sans pouvoir régler tous les cas particuliers, souvent très complexes". (Même référence).

5. Au terme, cette Déclaration s'inscrit dans une problématique plus large et plus fondamentale : celle du *mystère* de l'Église. La communauté ecclésiale, quels que soient sa configuration et son lieu, est à la fois "sainte et composée de pécheurs". La situation spécifique des divorcés remariés prend place dans une Église qui reste, tout entière et en chacun des chrétiens, blessée par le péché et envahie par la grâce. Elle est, pour sa part, le *révélateur* de beaucoup d'autres défis de la pastorale actuelle. Elle interroge la communauté ecclésiale.

Jean RIGAL
Théologien, Toulouse.

François CHIRPAZ

Position 2

SUR BERGMAN

Le chevalier : *"Je veux savoir. Je ne veux pas croire. Pas supposer. Mais savoir. Je veux que Dieu me tende la main, qu'il me dévoile son visage, qu'il me parle."*

La Mort : *"Mais il se tait."*

Le chevalier : *"Je crie vers lui dans la nuit, mais parfois c'est comme s'il n'y avait personne."*

La Mort : *"Il n'y a peut-être personne."*

Le chevalier : *"Alors la vie est une horreur absurde. Personne ne peut vivre avec la Mort devant les yeux et sachant que tout est néant."*

La Mort : *"La plupart des hommes ne pensent ni à la Mort ni au néant."*

Le chevalier : *"Un jour pourtant ils se trouvent sur le bord extrême de la vie et ils regardent vers la Nuit."*

(Le 7e sceau)

Sara : *"Tu t'es regardé dans la glace, Isak ? Non ? Alors je vais te montrer de quoi tu as l'air. Tu es un vieux bonhomme, qui va bientôt mourir et qui a peur. Moi, j'ai toute la vie devant moi. Tu vois, j'ai tout de même réussi à te blesser."*

Isak : *"Non, je ne suis pas blessé."*

Sara : *"Si, tu es blessé", parce que tu ne supportes pas la vérité. (...) Regarde-toi encore une fois dans la glace. Non, ne détourne pas ton regard. (...)"*

Isak : *"Cela fait tellement mal."*

Sara : *"Toi, qui es professeur émérite, tu devrais savoir pourquoi cela fait mal. Mais tu ne le sais pas. Car bien que tu saches des tas de choses, tu ne sais au fond rien du tout."*

(Les fraises sauvages)

"Il faut apprendre à vivre, je m'y exerce tous les jours. Mon plus grand obstacle : je ne sais pas qui je suis ; alors je tâtonne comme une aveugle. Si quelqu'un m'aimait comme je suis, peut-être oserais-je me regarder en face."

(Sonate d'automne)

Un être humain peut-il encore demeurer dans la vie s'il a osé, ne fût-ce qu'une seule fois, porter le regard dans le miroir qui lui est tendu, ainsi que dans *Les fraises sauvages* ? Peut-il supporter l'image qu'il y découvre, et cependant continuer à vivre ? Une telle question ne serait-elle pas celle qui nous conduit au centre même de l'œuvre de Bergman ?

Un film ne peut faire l'économie d'une anecdote, il lui faut bien un scénario. D'un film à l'autre l'anecdote change, la question demeure pourtant la même. Des forains sur la route interminable des représentations à donner chaque soir *(La nuit des forains)*, un chevalier au retour de la croisade *(Le 7e sceau)*, un vieux médecin en route vers la consécration de toute une carrière *(Les fraises sauvages)*, une actrice murée dans le silence de sa névrose *(Persona)*, deux sœurs enfermées dans la chambre d'un hôtel d'une ville inconnue *(Le silence)*, trois

femmes autour du lit où une autre s'achemine à la mort *(Cris et chuchotements)*, le face à face d'une femme avec elle-même au long d'une nuit d'affrontement avec sa mère *(Sonate d'automne)*...

En un sens, toujours la même histoire: l'acheminement où, bon gré, mal gré un être est conduit là où il ne veut pas mais là où il lui faut bien venir, au face à face avec soi-même, à la question qui, par sa violence, brise le réseau des certitudes qui jusqu'alors ont constitué le socle rassurant de son existence. Dans le miroir ainsi tendu, nulle image qui vienne conforter l'amour-propre. Un tel miroir, tout au contraire, rend soudain caduque ce réseau de certitudes, et il contraint à la minute de vérité. Et cela fait mal car, alors, l'existence est contrainte à l'épreuve de la solitude.

A l'épreuve du miroir

Chacune des histoires que raconte Bergman tourne autour d'une rencontre, d'un événement fortuit où un être est, d'un coup, mis dans la soudaine proximité de soi avec soi, contraint, malgré soi, à porter le regard sur lui-même et sur ce qu'il a pu faire de sa vie jusqu'alors. Peut-être le temps de la jeunesse fut-il un temps heureux parce que sans question. Le temps vers lequel on peut rêver, celui des *fraises sauvages*. En ce temps des fraises sauvages, peut-être chacun pouvait-il croire qu'il est simple de vivre et d'aimer parce qu'il est simple de se laisser aller à l'insouciance. Devant le miroir, par contre, la question est impitoyable qui demande si, en fin de compte, dans la vie nous ne sommes pas des analphabètes, faute de savoir les premiers balbutiements du sentiment.

Un être humain sait-il aimer ? Et sait-il ce que c'est que vivre ? En a-t-il jamais fini de sortir du ventre de sa mère pour venir habiter dans la vie comme un adulte ? Dès lors que vole en éclat le réseau des sécurités et des certitudes commence le long et douloureux chemin qui mène vers cette heure, de toutes la plus insupportable, celle de l'angoisse, *l'heure du loup :* l'heure où l'homme se découvre dans la vie, seul, sans personne à l'entour, dans un monde de silence. Moment du silence, temps de la solitude où le monde et la vie semblent privés de sens.

Mais comment demeurer, là, sans rêver, comme Frost *(La nuit des forains)*, que de cette longue fatigue de la vie on peut se décharger en venant, à nouveau, dormir dans le ventre de sa mère ? Comment, inversement, ne pas s'apercevoir que ce chemin est aussi éclairé des fulgurances annonciatrices de la paix et de la réconciliation, ainsi que dans *La flûte enchantée* ? C'est Mozart, c'est Bach, c'est Beethoven, c'est la musique en un mot qui vient trouer cette nuit. Et le visage d'innocence et de paix dont le retour scande la représentation de *La flûte enchantée* ne répond-il pas, en contrepoint, au visage de Frost tourmenté par l'angoisse ? L'heure du loup n'est peut-être pas l'heure ultime du temps de l'existence.

"Tout est grâce", écrit Bernanos au terme du long chemin dans la nuit de son curé de campagne. Il s'en faut que tout soit grâce dans ce regard que Bergman porte sur le chemin des hommes sur la terre. Et pourtant cela affleure à maintes reprises, dans l'éclosion de l'amour du final de *La flûte enchantée*, dans la demande murmurée par Karin *(Cris et chuchotements)*, dans la lettre d'Eva, enfin : "*Mais, en dépit de tout, j'espère que je n'ai pas découvert ça pour rien. Il existe*

pourtant une sorte de grâce. Je veux parler de cette possibilité inouï que nous avons de pouvoir nous occuper les uns des autres, nous entraider, nous témoigner de la tendresse." *Sonate d'automne* s'achève sur cet appel.

Ne serait-ce point là qu'il faut se tenir pour entendre le rythme profond qui scande cette œuvre ? Ne serait-ce point ce rythme qu'il faut entendre pour entrer, à sa suite, dans le dédale que l'être humain parcourt dans la souffrance, écrasé par la découverte qui fait se déchirer le voile des apparences et se briser le masque, rompu par l'insomnie qui le contraint à endurer l'heure du loup ? Pour y rencontrer un être fragile mais habité pourtant par une force extraordinaire qui le fait demeurer, malgré tout, dans la vie. Comme dans chacune des grandes œuvres tragiques, d'Eschyle et de Sophocle jusqu'à Kafka, le personnage central de chacun de ces films ne cède pas à la tentation de fuir dans le suicide. Brisé d'angoisse et recru de souffrance, il accepte pourtant de demeurer dans la vie, comme si une parole pouvait encore lui advenir de quelque part. Ou de quelqu'un. La trajectoire est longue et douloureuse depuis le moment du face-à-face avec le miroir qui fait se briser les masques de la certitude, jusqu'au moment de l'heure du loup et jusqu'à l'attente d'une sorte de trouée des murs de la prison de solitude. Dans l'attente d'une sorte de grâce ? D'une grâce à laquelle il serait possible d'avoir accès si, du moins, nous sommes en mesure, ainsi que le fait Eva dans la lettre à sa mère, de demander pardon pour tant de souffrances causées.

La déchirure du masque

Tout commence donc avec l'éclatement d'un masque et la déchirure de la belle apparence. Et ce n'est pas au seul Isak que s'adresse la parole de Sara : c'est au personnage qui, en chaque film, se tient à la place centrale, celui à qui advient, de la manière la plus imprévue, au détour de sa route, la rencontre qui fait se briser quelqu'un chose d'essentiel dans sa vie. *Regarde de tous tes yeux, regarde !* commande, pour ainsi dire, le miroir. Et pourtant l'injonction est tout autre que celle qui fut faite, sous cette forme, au héros de Jules Verne, juste avant son supplice. L'injonction du bourreau laisse, en effet, à Michel Strogoff la possibilité de conserver quelques images du monde avant que, dans la brûlure des yeux, ne s'efface le regard. L'injonction de Sara et de toutes les Sara n'est pas une invite à parcourir la surface des choses, pas même à rencontrer les visages chers à l'entour. Elle révèle, d'une manière brutale, l'image qui nous est, en fait, toujours la plus mal connue, celle de notre propre visage, c'est à dire de nous-mêmes.

Le miroir tendu sans complaisance révèle, d'une manière brutale, ce qui a voulu, jusqu'alors, être tenu caché et non avoué: ce que l'être humain est au fond de lui-même. Ce qu'il n'ose pas avouer et surtout à lui-même. Ce miroir, c'est un autre qui le tient, ou bien qui en tient lieu. Sara tient le miroir. Mais le miroir, pour Albert *(La nuit des forains)*, c'est le visage de Frost, le clown, qui en tient lieu. Pour Marianne *(Les fraises sauvages)*, c'est le couple, rencontré sur la route, qui se déchire sans vergogne et lui laisse voir ce que son propre couple est en train de devenir. Pour le chevalier Blok *(Le 7e sceau)*, c'est la face décomposée du pestiféré et la Mort elle-même qui lui propose de jouer aux échecs. *Qui ne se grime pas ?* dit la légende que Rouault inscrit sous la figure du clown de son *Miserere* : regard fulgurant parce qu'il révèle, d'un coup, à qui ose en soutenir

l'intensité, ce qu'il en est du voile que nous tendons sur les choses et du masque que nous nous mettons sur le visage. Pour nous faire illusion sur les choses, sur le monde et sur la vie. En fait sur nous-mêmes.

Si, par ce qu'il révèle, le miroir fait mal à ce point c'est qu'en ce face-à-face vient éclater un imposture : celle de la vie menée jusqu'alors. À vouloir donner le change, chacun espère se berner en trompant les autres. Mais dans le temps de la mise à nu par la déchirure du masque, un point de non-retour est atteint. Il n'y a plus de belle apparence, pas plus du monde que de la situation sociale dans laquelle chacun a voulu s'installer. Sur le bord extrême de la vie, il faut bien oser regarder du côté de la nuit, comme le chevalier du *7e sceau* doit l'avouer à la mort. Cette dernière vient de lui dire : *"La plupart des hommes ne pensent ni à la mort, ni au néant"*. "*Un jour pourtant,* répond-il, *ils se trouvent sur le bord extrême de la vie et ils regardent vers la Nuit.*"

Les occupations que l'activité des hommes tisse à grand frais pour emplir leur existence (ce que Pascal avait nommé le *divertissement*) ne parviennent plus à rendre audible la question qui vient les assaillir. Dès lors, par contre, qu'elle parvient à se faire entendre, elle fait se fissurer le masque. Et, dès lors, se laisse voir le visage réel de l'être humain : celui d'un être pitoyable et fragile, malgré tous les alibis de sa prestance sociale. Ainsi, comme lorsque se met à couler la peinture du maquillage du visage de Johan, ou bien comme lorsque les visages se mettent, par l'effet de la ruse du grand angulaire, à éclater, pour ainsi dire, lors du repas au château : les visages d'hommes et de femmes se transforment en têtes d'oiseaux de proie *(L'heure du loup)*. Sous le masque se cache un être fragile, et qui ne peut supporter de le savoir. Dans le monde de Fellini, les visages portent également des masques. Mais, chez Fellini, la levée des masques ne conduit pas à la mise à nu impitoyable de l'existence, car, sous le masques, ce sont encore d'autres masques qui apparaissent, comme en un jeu sans fin.

L'existence dans sa nudité

Un film de Bergman est une mise à nu de l'existence, le moment de la découverte et de l'aveu de son caractère fragile. Pourquoi un être humain en viendrait-il à se grimer de la sorte s'il ne savait pas, s'il ne pressentait pas cette fragilité qu'il ne peut supporter, qu'il ne peut ni ne veut laisser voir et s'avouer à soi ? Seuls le peuvent les êtres simples comme Jof et Maria, le couple des bateleurs *(Le 7e sceau)*, ou comme Anna, la servante de *Cris et chuchotements*. Assez simples pour s'accepter ainsi qu'ils sont, dans l'évidence d'une foi naïve qui, elle, sait faire les gestes de la bonté. De tels visages sont sans masque, comme l'est celui de l'enfant habitée par la musique de Mozart *(La flûte enchantée)*, comme le sont les visages des enfants, jusqu'à celui de Fanny *(Fanny et Alexandre)*. La petite fille de *La flûte enchantée* vit. Elle se laisse émouvoir et rassurer tout à tour, elle habite dans la vie de la musique, sans chercher à donner le change à quiconque. Chacun de ces êtres simples se laissent porter par la vie, comme en une évidence que rien ne parvient à ébranler. Vivant de cette gravité innocente que seuls connaissent les enfants et ceux qui ont su parvenir à la simplicité de la bonté.

La preuve qu'une sorte de grâce est possible, ce sont les enfants qui l'administrent ou bien ceux qui ont su, dans leur vie adulte, préserver l'esprit de

l'enfance. L'enfance : la vie acceptée et l'acceptation de la vie. La main qui se tend vers Agnès, la caresse des cheveux qui vient calmer la peur, les bras qui savent s'ouvrir pour offrir un moment de paix, seule Anna en est capable *(Cris et chuchotements)*. Karin et Maria, elles, n'ont pas osé. Le geste d'Anna a la simplicité évidente du sourire de la petit fille qui assiste à la représentation de l'opéra de Mozart : la simplicité qui peut faire advenir la grâce que demande Eva *(Sonate d'automne).* La même simplicité que celle qui commande au geste de Guérassime, dans la nouvelle de Tolstoï *(La mort d'Ivan Illitch).*

Une telle simplicité qu'espère sans trop oser croire à sa venue et que n'ose laisser se manifester celui qui endure la déchirure de son propre masque, cette simplicité vient de l'enfance. Le vrai temps des fraises sauvages n'est pas celui de l'adolescence insouciante qui croyait qu'il est possible de se livrer sans problème aux jeux de l'amour. Il est encore plus ancien, il vient de cette part de l'enfance qui ne sait pas ruser, celle qui sait vivre sans artifice et qui n'a nul besoin de se cacher. Celle qui sait faire naïvement les gestes de la bonté. Auprès de Jof et de Maria *(Le 7e sceau),* le chevalier retrouve la douceur dans le partage des fraises sauvages et du lait. Dans ce temps si bref, il retrouve le temps de la paix et de la réconciliation, le temps de la vie sereine parce que celui de la présence attentive. Le même temps qu'Héléna a connu le soir où Léonardo a joué la *Suite pour violoncelle* de Bach *(Sonate d'automne)*. Alors, le chevalier a connu une rémission de son angoisse, et Héléna une rémission de sa maladie.

De tels moments sont temps de plénitude, celle de la paix devenue possible avec soi-même par un geste de bonté. Ils n'en sont pourtant pas moins fugitifs car, dans le temps de la déchirure du masque, l'existence soudain mise à nu éprouve une souffrance intolérable en prenant la mesure de sa solitude. Une solitude aussi douloureuse que celle d'Ivan Illitch, une fois que la maladie s'est déclarée. Perdu dans la jungle berlinoise où se profile l'ombre du nazisme *(L'œuf du serpent),* ou bien dans la ville sans nom *(Le silence),* l'être humain se découvre perdu sur la terre. Pour lui, le monde n'est qu'espace de solitude et il n'y a nul chemin entre les êtres. Et le ciel demeure vide, sans réponse à l'attente des hommes.

À partir du *Silence,* la question au sujet de Dieu passe au second plan, même si elle ne disparaît jamais tout à fait. Lors même que l'on rencontre des hommes de religion, ils n'ont que peu à dire aux hommes qui se tournent vers eux. Au chevet d'Agnès *(Cris et chuchotements),* le pasteur ne peut que s'avouer incapable de paroles : de son propre aveu, sa foi n'a pas la force d'Agnès. Également faible et démuni, incapable de la parole capable de secourir, le pasteur de *Sonate d'automne,* le mari d'Eva. Passé à travers le temps de la longue épreuve de la quête d'un Dieu qui se tait ("*Je veux savoir*, disait le chevalier Blok. *Je ne veux pas croire. Pas supposer. Mais savoir. Je veux que Dieu me tende la main, qu'il me dévoile son visage, qu'il me parle.*") Et pourtant il s'en faut, et de beaucoup, que le silence de Dieu et le délaissement dans lequel les hommes se trouvent leur permettent de découvrir le chemin qui conduit chacun vers son semblable. En cette solitude, quelqu'un peut-il parler à son semblable et savoir les paroles qu'il faut pour l'aider à demeurer dans la vie ? N'est-il pas, comme le prêtre de *L'œuf du serpent*, condamné à avouer sa radicale impuissance à trouver de tels mots ? Singulière dérision d'une condition qui contraint un homme à courir

sans cesse d'un point de la ville de Berlin à un autre pour célébrer des offices, mais le laisse impuissant à trouver les paroles qui pourraient consoler un seul être.

Quand se déchirent les apparences l'être humain découvre que sa condition réelle est la solitude. Par tout lui-même il demande avec véhémence la présence d'un autre qui puisse le consoler en son délaissement. Mais, lui, peut-il découvrir ce chemin ? *"Figure-toi qu'il y a un papillon qui cogne à la vitre"*, avait dit Léna à Eva *(Sonate d'automne)*. Où est la clôture, dehors dans le monde, ou bien au dedans ? "*Je posais ma main sur sa joue. Et, cette fois-là, nous fûmes très près l'une de l'autre.*" Faisant cet aveu, Agnès *(Cris et chuchotements)* ne dit pas seulement ce qui est advenu, une fois, il y a longtemps. Elle avoue ce qu'elle n'a cessé et ne cesse encore d'espérer : qu'il y ait un chemin entre deux êtres, parce que c'est à partir de là que peut se rompre le cercle de la solitude et que chacun peut se voir assurer en son existence, assuré de soi et de sa propre identité. "*Je tâtonne comme une aveugle*", dit Eva. C'est le même personnage, sous les traits de Liv Ullmann, qui tâtonne dans sa nuit intérieure, dans *Persona*, et cherche à se frayer une voie vers Elisabeth et vers Karin dans *Cris et chuchotements,* dans cette séquence où les mains des deux femmes se cherchent, se frôlent et pourtant ne peuvent vraiment se rejoindre car Karin, en fait, est incapable de cette simplicité qui, pour Anna, va de soi.

Là est, peut-être, le point central d'un film de Bergman, la mise à nu des visages et la découverte de la fragilité des êtres. Et, dans le même temps, la recherche passionnée et inlassable du chemin vers son semblable, la quête d'un autre capable de délivrer de la douleur de l'existence que met à nu l'angoisse de la solitude. Une lente remontée, depuis le moment de la déchirure du masque, jusque vers la découverte de soi-même. Une lente remontée pour s'accepter soi. Et, au centre de l'image, les gestes pour se frayer ce chemin: un visage, des mains.

Le visage, espace de l'âme

Au fur et à mesure que Bergman avance dans l'exploration de sa propre question, qu'il vient au plus près de l'écoute de la blessure qui atteint l'être humain dans son existence, sa caméra se détache des choses pour ne plus rencontrer que ce qui devient désormais, pour elle, le centre: le visage. L'espace qu'explore sa caméra, c'est l'espace du visage. Ce n'est pas, en effet, dans le dehors (dans les "extérieurs") que se joue le destin de ces vies en proie à une telle question. La rencontre du miroir et de ce qui est vu dans le miroir renvoie l'existence à sa propre image, face-à-face avec elle-même. Pour autant que le masque peut faire illusion, c'est au dehors, parmi les choses, dans ses actes et ses comportements, dans des tâches en un mot, que l'homme peut être rencontré. Par contre, dès lors que dans la présence du miroir tendu, il est renvoyé à ce face-à-face, il ne peut désormais plus être rencontré, sinon en ce seul lieu où la caméra peut enregistrer les mouvements qui le travaillent dans la profondeur de son être : du côté de son visage et de ses mains.

Filmer l'homme dans l'espace des choses c'est enregistrer une marche, une action, un travail : une vie qui se fait en se déplaçant dans l'espace, se saisissant des choses ou des objets, se confrontant à elles ou se débattant contre elles. Pour autant qu'elles sont travaillées ou bien qu'elles imposent et commandent le devenir de cette vie en lui imposant leur

cadre, les choses extérieures (la nature ou bien la ville) sont nécessaires à ce qui se vit et ce qui se fait dans une trajectoire d'homme. Si l'enjeu de la vie passe par le cadre dans lequel elle se fait, c'est au milieu des choses que la caméra doit aller à la rencontre de l'homme. Ainsi, par exemple, chez Hitchcock. Ou bien encore chez Buster Keaton. C'est contre le monde que se bat Buster Keaton : il ne peut donc être rencontré qu'au milieu du monde, dans un plan général. Le visage est impassible de ce petit homme qui exprime tout ce qu'il a à dire dans son acte pour tourner à son profit les obstacles qu'il rencontre sur sa route. Le retour de la caméra vers son visage ne s'impose pas, sinon pour souligner la ténacité d'une détermination jamais prise en défaut.

Mais, par contre, le retour vers le visage est nécessaire dès lors qu'il s'agit de saisir le moment de la mise à nu de l'existence et son désarroi. Les choses n'ont plus à être présentes dans l'espace de l'image sinon pour signifier l'alentour et le resserrement de l'espace : pour renvoyer avec davantage d'intensité à ce qui se joue dans l'intérieur. La caméra revient avec insistance sur les pendules de l'appartement de *Cris et chuchotements :* rappel du temps qui passe et se consume en consumant les êtres. Comme la flamme de la chandelle dans la *Marie-Madeleine* de Georges de la Tour.

Si la caméra veut enregistrer les mouvements intérieurs qui agitent une existence, c'est vers le visage qu'il faut revenir, le privilégier, l'installer au centre de l'image, parce que c'est de lui que vient toute lumière ou toute nuit. Parce que c'est à partir de lui que tout s'ordonne et s'organise.

Il ne suffit pas, il est vrai, de filmer des visages en gros plans, voire en très gros plans pour mettre au centre du film leur pulsation intérieure. Eisenstein, lui aussi, filme de la sorte et la conception du montage qui commande à l'élaboration de ses films exige la mise en rapport de gros plans de visages avec des plans généraux de foule dans l'espace extérieur. Articulation en contrepoint de plans généraux de foule et de gros plans de visages : c'est cela qui donne leur souffle épique au *Cuirassé Potemkine*, à *Octobre*, à *Ivan le Terrible*. Mais le propos d'Eisenstein n'est pas de regarder des visages pour eux-mêmes (pas même les admirables visages d'Indiens de *Que viva Mexico*). Il n'est pas de mettre sa caméra à l'écoute de ce qui se joue, de ce qui se cache ou de ce qui se montre dans l'intérieur des êtres ainsi rencontrés. Les êtres du *Cuirassé Potemkine,* d'*Octobre,* ou d'*Alexandre Newski* sont tout entiers en dehors d'eux-mêmes, dans ce qu'ils font. Ils existent dans leurs gestes, dans leurs actes qui heurtent et qui luttent. C'est pourquoi chaque visage filmé de la sorte est morceau d'une symphonie, élément de la force qui emporte le mouvement de l'ensemble du film. Une force qui n'existe que dans et par ce combat dans lequel elle vient prendre place.

Avec chaque visage, Eisenstein joue une partition plus vaste que le visage lui-même. Aussi le regarde-t-il pour ce qu'il fait, non pour ce qu'il peut taire ou cacher. Pour lui, un visage est simple forme plastique façonnée par l'éclairage, par l'angle de sa saisie et par le jeu des contrastes : un jeu de formes qui existent par leur intensité, en tout cas jamais par leur frémissement intérieur. Par contre, lorsque Bergman centre sa caméra sur un visage, c'est, aux antipodes d'Eisenstein : désormais, c'est lui qui est devenu le centre de l'histoire, de la narration et de l'image. L'espace privilégié est le visage

parce que le visage est le lieu de la manifestation et de la rencontre de l'espace intérieur de l'homme. Il le regarde comme Rembrandt regarde les portraits ou les autoportraits de sa maturité : avec l'intensité attentive à la pulsation de l'âme jusque dans les détails des grains de cette mince pellicule de peau qui révèle et cache, tout à la fois, le mystère étonnant de l'être humain.

Car il s'agit de rencontrer et de laisser apparaître le moment où l'existence est en proie à la fissure qui s'ouvre en elle et où, dans cette fissure se laisse deviner la béance qui fait naître la peur : le masque se fendille et tombe ainsi qu'une peau morte. Moment de l'existence nue, sans protection ni faux-fuyants. Lorsque le masque tombe l'existence découvre soudain ce qu'elle est en prenant la mesure de sa fragilité. Ce qui est à filmer est ce moment-là même : la mise à nu d'un visage et, dans son désarroi, la manifestation de la fragilité de l'existence.

Le visage de l'acteur n'est plus alors l'instrument d'une mimique capable de présenter une gamme plus ou moins grande d'expressions d'émotions. Chez Bergman, le jeu de l'acteur atteint son point de perfection au moment très précis où il joue le moins. Les pulsations les plus intenses des rythmes intérieurs sont atteintes au moment où, sur le visage, elles semblent les plus faibles. Mouvements quasi imperceptibles sur la surface du visage que seul le gros plan peut rencontrer et faire voir, puisque ce ne sont pas des mimiques qu'il s'agit de rencontrer et de faire voir, mais les rythmes mêmes de l'âme qui souffre. Ici, nous ne sommes pas dans le domaine des comportements, mais dans celui de l'âme.

De là, cette approche d'une telle intensité. Dans *Cris et chuchotements*, par exemple. Jamais, peut-être, la caméra n'avait approché un visage comme elle le fait ici pour l'une ou l'autre des trois sœurs. Une telle approche est périlleuse, il est vrai, car plus la caméra se fait proche, plus elle court le risque de ne saisir d'un visage que les reliefs de la peau (les rides, les creux, les taches de la peau). De tels écueils sont ici évités. En effet, une caméra aura rarement saisi avec une telle intensité et une telle justesse ce qui se fraie, à tâtons, à travers la surface de l'épiderme : les frémissements d'une âme tordue dans sa souffrance, tentant de venir au dehors, dans la recherche de ce chemin dont nous avons parlé. Ou bien échouant, parce que prisonnière de sa prison intérieure. Au point que les grains de la peau s'offrent comme l'apparaître même de l'âme.

De là, également, et surtout depuis *Le silence*, le recours de Bergman à cette forme de la composition et du cadrage qui confère une telle intensité à l'éloignement qui demeure, en une distance que ne peut abolir le désir véhément de la proximité : désir de venir dans la proximité et d'abolir toute distance, et pourtant la distance demeure infranchissable. Ainsi ces visages “composés”, pour ainsi dire : l'un présenté de face et l'autre de profil ou encore, l'un de profil et l'autre qui vient, de face, comme pour s'emboîter en lui. Dans l'espace de l'écran, les visages sont alors au plus près l'un de l'autre, l'un s'avance vers l'autre dans sa recherche frémissante et dans sa demande impérieuse. Et l'autre est bien là, en léger décalage, comme en retrait, comme pour rappeler la distance qui demeure et mettre en évidence l'impossible fusion souhaitée.

Visage de la femme

L'espace privilégié de cette exploration qu'explore la caméra de Bergman est le visage. Et, de plus en plus, surtout depuis *Le silence,* le visage de la femme. Depuis ce dernier film, en effet, qui marque comme une étape plus délibérée dans cette avancée vers l'exploration de l'espace intérieur de l'aventure humaine (depuis lors, le monde extérieur tient une place de moins en moins grande, et c'est l'espace intérieur qui passe, en quelque sorte, au premier plan), la présence du personnage masculin tend à s'effacer, à occuper une place de second rang : au profit d'un visage de femme, de Liv Ullmann surtout. Non pas le monde des femmes, comme dans *L'attente des femmes* ou dans *Au seuil de la vie,* mais plus exactement le visage de la femme.

Faut-il alors considérer Bergman comme un cinéaste de la femme ? Ou bien voir, en ce changement des rôles et dans ce passage au premier plan de la femme, le retour d'une éducation ou d'un paquet de fantasmes liés au temps de l'enfance ? On sait que la petite enfance de Bergman s'est déroulée dans un monde de présences féminines. De telles questions sont, en fait, anecdotiques et tout à fait secondes par rapport à cette évidence qui s'impose d'une manière aveuglante de film en film. Bergman n'est pas un cinéaste des femmes ou du monde féminin, comme d'autres le sont d'une région ou d'une autre de l'expérience humaine. Bien plutôt, si la femme prend une telle importante dans son univers et dans le regard qu'il porte sur la réalité humaine, c'est parce qu'elle est l'être qui, d'une manière privilégiée, parvient à exprimer cette réalité humaine dans sa contradiction. La femme, chez Bergman, est la *figure* de ce qui est humain, de l'humanité de la condition humaine. Au sens où le sont l'Antigone de Sophocle, la Phèdre ou l'Andromaque de Racine.

La femme est l'être le plus proche de la vie, parce qu'elle introduit de nouveaux vivants dans le monde, l'être le plus vulnérable aussi, parce que le plus exposé à la douleur et à la souffrance. Vulnérable et fragile, et forte dans le même temps : l'être à même de prendre une mesure plus exacte des souffrances de l'existence et de ses contradictions. Ce que le cinéma de Bergman approche et présente sur l'écran est ce qui demeure le plus essentiel et le plus secret, au fond de toute existence, la blessure secrète parce que difficilement avouable que l'existence ne peut manquer de subir dans son cheminement dans la vie. La blessure d'un désir dont la demande d'être aimé et reconnu est sans limite mais qui, par la force des choses et des conditions de l'existence dans le monde humain est condamné à ne pas recevoir une réponse qui vienne combler toute l'attente de sa demande. La blessure d'une existence qui veut être comblée dans la vie et ne pas s'achever dans la mort.

Cette contradiction, au centre même de la vie de l'être humain, la femme est l'être qui l'exprime avec intensité parce qu'elle la vit avec intensité. Ici, la femme devient la *figure* de l'existence elle-même, dans sa complexité et dans sa contradiction. Elle se révèle l'être capable d'exprimer la totalité de l'expérience humaine, parce que capable de l'éprouver dans sa complexité. Et, là encore, comme chez Sophocle ou chez Racine.

On se condamne donc à ne demeurer qu'à la simple surface de l'anecdote tant que l'on veut voir dans Bergman une présentation de simples difficultés psychologiques, une présentation et un inventaire des difficultés de la

communication (de cette "incommunicabilité" des êtres, comme il fut dit, en son temps, à propos d'Antonioni). Bergman est plus profond qu'Antonioni, et si l'on veut voir en lui un "psychologue", ce ne peut être qu'au sens où ce terme peut être employé à propos de Dostoievski, ou de Shakespeare, entre autres : des poètes attentifs, dans l'être humain, à la douloureuse pulsation de l'âme. Car ce qui hante cette œuvre, jusqu'en ses profondeurs, *c'est l'écoute de la blessure de l'existence, du douloureux cheminement de l'être humain dans sa vie.*

Qu'est-ce donc qu'exister comme un être humain ? Comment est-il possible, au sein de la souffrance, de demeurer dans la vie, au sein de la solitude, de s'efforcer sur le chemin qui conduit vers un autre ? Ces "vieilles questions" font retour, dans notre présent, sur l'écran, par le visage de la femme. Lorsque Bergman s'attache à filmer cet "espace" privilégié qu'est le visage, il retrouve le chemin de Rembrandt qui s'attache à le peindre. Peindre ou filmer cette mince surface de peau, c'est, chez l'un comme chez l'autre, en vue de laisser se manifester la lente et difficile émergence de la pulsation de l'âme humaine en quête de son destin, en souci de le réaliser mais, d'abord, en souci de le comprendre.

François CHIRPAZ

Pierre-Yves EMERY

Chronique

LES PÈRES CISTERCIENS

Sans du tout prétendre à une bibliographie tant soit peu complète - il a paru récemment un certain nombre de livres, ici ou là, sur saint Bernard - voici quelques indications sur les textes, plutôt que sur la vie des auteurs. Ceux-ci constituent, au long du XIIe et au début du XIIIe siècle, une pléiade, dans l'ombre de l'Abbé de Clairvaux. De ce dernier, la collection savante des *Sources chrétiennes* a entrepris l'édition complète, dont une bonne dizaine de volumes ont déjà paru, sur 34 attendus. Auparavant, pour l'anniversaire de sa naissance (1090-1990), nous avons traduit le corpus de ses *Sermons pour l'année liturgique* (un millier de pages aux Editions de Taizé et Brepols), dont nous avons extrait un petit volume d'introduction, dans une collection déjà bien fournie : *Prier 15 jours... avec saint Bernard* (Nouvelle Cité, Paris 1995, réédité en 1998).

C'est actuellement la collection *Pain de Cîteaux*, lancée il y a des années par le P. Robert Thomas, de Sept-Fons, et dirigée maintenant par les trappistes d'Oka, au Canada (distribuée en Europe par les Éd. du Cerf), qui publie le plus de textes d'autres auteurs que saint Bernard. Citons les deux volumes de *Sermons* de Aelred de Rivaulx, traduits par Sr Gaétane de Briey (1997 et 1999). Puis toute l'œuvre de Gilbert de Hoyland (un abbé anglais mort vers 1173), traduite par nos soins : deux volumes de *Sermons sur le Cantique des cantiques* (1994 et 1995), et un volume de Lettres et traités (1996). Enfin, en cours de parution, par nos soins aussi les *Sermons sur le Cantique de* Jean Ford (un abbé anglais aussi, mort vers 1214) : deux volumes parus en 1999, et un troisième à paraître, en tout 1500 pages.

Dans cette même collection de *Pain de Cîteaux,* il faut signaler une remarquable introduction à la pensée spirituelle de saint Bernard : *Au chemin de la paix* (1998), par un très bon connaisseur, le P. Ch. Dumont, qui avait préparé la chose par la publication, dans cette même collection, d'un fort recueil d'articles traitant de l'école cistercienne de l'amour dans la tradition bénédictine : *Sagesse ardente* (1995), et un autre sur la spiritualité des saints Bernard et Aelred : *Une éducation du cœur* (1996). À quoi s'ajoute la publication d'une retraite donnée sur des textes cisterciens par le P. R. Thomas : *Il ne m'a pas aimé pour rire* (1998).

Le Cantique des cantiques constitue le livre de la Bible le plus commenté au Moyen-Age. Les cisterciens ne sont pas en reste : Guillaume de Saint-Thierry en a commenté les deux premiers chapitres jusqu'aux premiers versets du ch. 3 : texte et traduction par J.M. Déchanet et M. Dumontier, publiés en 1962 aux Sources chrétiennes n° 82. Saint Bernard, en 86 sermons, a commenté la même portion (3 volumes parus récemment aux Sources

chrétiennes, sur 5 attendus ; édités et traduits par R. Fassetta et P. Verdeyen). En 47 sermons, Gilbert de Hoyland (voir ci-dessus) a repris le travail là où Bernard s'était arrêté, pour le poursuivre jusqu'au milieu du Ch. 5. Et Jean de Ford (voir ci-dessus), à partir de là, l'a mené à chef en 120 sermons.

Les cisterciens actuels ne semblent guère penser que cette littérature soit de nature à intéresser ceux qui, aujourd'hui, se veulent en quête d'une spiritualité tonique. À tort certainement, car ces auteurs du XIIe siècle demeurent étrangers à toutes sortes de soupçons envers la mystique et de rétrécissements théologiques survenus au cours du Moyen Age et plus tard. Ils apparaissent magnifiquement libres et équilibrés, allègres et pleins de santé, enthousiastes et réalistes. Certes, il faut entrer avec une certaine patience dans le jeu de leurs interprétations symboliques du texte biblique, mais les approches exégétiques récentes rendent cela plus facile qu'il y a quelques années. De toute manière, c'est tirer ainsi du Cantique un enseignement spirituel rigoureux sans rien lui enlever de sa poésie.

On découvrira avec intérêt et joie que ces auteurs, dans la prière, font toute sa place à l'affectivité, pourvu que celle-ci, loin de se prendre pour le but ou la norme, rejoigne la foi, comme un élan de ferveur. Mais ils n'ont pas non plus de préjugés contre l'intelligence ou la raison : c'est elle, dans son adhésion à la parole de Dieu, qui constitue la foi. Rien de facile en tout cela : on n'évitera ni les contraintes inévitables et nécessaires, ni la mobilisation d'un vouloir profond et persévérant, mais avec la conscience aiguë que ce ne peut être qu'au service de la vraie liberté dans l'Esprit, laquelle est contemplative. On aimera que ces auteurs sachent se montrer ainsi très exigeants, sans jamais tomber dans le moralisme, tellement leur exigence s'insère dans une vue mystique de la grâce de Dieu et de la réponse humaine.

Leur conception de la contemplation s'avère étonnamment diversifiée - du plus saisissant au plus simple : un humble regard de foi sur le Jésus de l'évangile, à condition de s'en émerveiller et de l'aimer, représente déjà une expérience contemplative. Par ailleurs, il va de soi, pour eux, que la vie monastique et son organisation n'ont rigoureusement de sens qu'au service d'une telle quête contemplative. De même, leur paraît-il normal qu'on se plaise dans cette quête, ou en tout cas qu'on tende à y trouver ses délices. Leur conception du plaisir leur vient de saint Augustin : il importe de ne pas annihiler ce moteur de l'être humain, mais d'en faire un enjeu spirituel, jusqu'à concevoir la communion avec le Christ - l'Époux du Cantique - comme un échange de plaisir : <Combien plaît-il, Celui qui ne peut plaire assez ! Et, de notre part, rien ne peut lui plaire davantage que si lui-même nous plaît>, dit l'un de ces auteurs.

Que ces quelques notations suffisent pour évoquer l'actualité psychologique et la fécondité spirituelle de cette littérature (Gilbert de Hoyland tout particulièrement se montre un maître) et pour susciter peut-être le désir d'y goûter.

Fr. Pierre-Yves EMERY
Communauté de Taizé

Comptes rendus

Gabriel MATAGRIN, **Le chêne et la futaie.** Une Église avec les hommes de ce temps. Entretiens avec Charles Ehlinger, Paris, Bayard Éditions, 2000, 449 p.

Le titre à l'allure de parabole résumée à l'extrême se voit interpréter, en dernière page de garde (p. 7), par le proverbe chinois dont il est tiré : "Il faut prêter moins d'attention au fracas des chênes qu'on abat qu'à la lente et silencieuse montée de la futaie". Ou, si l'on préfère : ce qui meurt se voit plus et attire donc davantage l'attention que ce qui naît. En sus, tout au haut de la page de couverture, on lit cette sorte de résumé du contenu et du propos du livre : "Perspective. Trente ans après le Concile un acteur parle, se souvient, analyse l'actualité à la lumière du passé et propose. COMMENT LE PASSÉ PROCHE ÉCLAIRE L'AVENIR" (ces majuscules sont de l'auteur).

Voilà donc bien situé ce gros ouvrage, où le Père Matagrin qui fut l'une des personnalités marquantes de l'Église de France dans les années du Concile et dans les décennies qui suivirent, nous propose non seulement ses souvenirs, mais les réflexions d'un sage, déchargé de sa fonction d'évêque de Grenoble mais pas pour autant moins cordialement soucieux de ce qui s'est passé et continue de changer dans notre monde et dans notre Église. Ni mémoires à proprement parler ni encore moins journal d'une vie bien remplie, le jeu de ce dialogue introduit le souci de mieux comprendre ce qui s'est passé pour se préparer à mieux affronter ce qui nous attend. Le style de l'entretien introduit peut-être une moindre rigueur dans l'élaboration des réflexions et leçons proposées à partir d'elles ; mais il leur donne le charme d'une conversation se prêtant aux spontanéités des souvenirs et au parcours, ou du moins à l'ébauche suggestive de mille pistes ouvertes par cet observatoire de la vie du catholicisme français durant en gros les soixante dernières années. Précieux dossier qui appelle méditation sur les pièces ainsi livrées et élaboration éventuelle de constructions plus rigoureuses d'historien ou de sociologue, voire de théologien, d'ecclésiologue, à partir de ce témoignage déjà bien pensé, vivant, vif parfois, et chaleureux ; soutenu malgré toutes les désillusions inévitables par un robuste optimisme qui a dû se forger et s'aguerrir au cœur des épreuves.

Précieux document, précieux témoignage. Les premières pages évoquent la jeunesse au sein d'une famille de notables catholiques des Monts du Lyonnais, dans les années de l'avant-guerre. La forte personnalité de l'auteur se marque dans le côté très personnel d'une foi qui a dû se reconquérir au sortir de l'adolescence, sans doute sur les bases de ce qu'avait su transmettre, malgré ses limites et lacunes, une tradition familiale fortement

chrétienne et humainement riche. On ne s'y attarde pas ; assez pourtant pour évoquer l'enthousiasme et comme la fraîcheur de vigoureux printemps d'un catholicisme plein d'élan : naissance et essor de la JOC, de la JAC... Noms prestigieux de la littérature, se proclamant ouvertement chrétiens et militant activement par leur témoignage : Claudel, Mauriac... ; ou du moins ne cachant pas la question que leur posait une foi dont ils se tenaient à la lisière.

Le choc de la défaite de 40 et la débâcle non seulement militaire mais spirituelle qu'elle entraîna, cette cassure brutale - fin d'un monde ou du moins d'un temps ces ruptures douloureuses ne parvinrent pas à briser le dynamisme du catholicisme français. La Libération fut pour lui un nouveau départ, dans l'enthousiasme, au moment où le jeune abbé Matagrin commençait son ministère.

Mais les souvenirs et donc l'ouvrage ne s'attardent pas tellement là-dessus, qui donne pourtant l'arrière-plan du tableau qui va suivre, et comme les racines des crises à venir. Crises ? Oui, mais encore plus changements profonds qui en furent la source. Et si un thème, un constat s'impose avec force, souligné par les deux protagonistes de ces entretiens, c'est bien celui du changement vécu au long de ce dernier demi-siècle ; changement dont les vagues successives ont balayé notre proche passé et qui sont comme répertoriées par l'auteur (voir notamment ses références aux diagnostics de Pierre Nora et ses échanges avec lui).

Pourtant, l'âge d'or que le P. Matagrin donne l'impression de percevoir comme tel, c'est celui de la décennie qui a précédé Vatican II - une sorte de sommet, même si on juge, lucidement, que le Concile a peut-être été autant point final que point de départ ; aussi, encore, la quizaine d'années qui suit, malgré les désillusions liées à un certain gaspillage des énergies, désillusions qui révèlent aussi les lacunes et limites du Concile. Moments moins idylliques que les précédents, marqués par des combats où le vice-président de la Conférence épiscopale française s'engage résolument, fort de convictions bien mûries : il s'agit bien sûr du danger pour la foi de se laisser infiltrer par un marxisme alors en plein triomphe dans l'intelligentsia française ; communisme séduisant par sa lutte en faveur des exploités, victimes d'une industrialisation peu soucieuse d'humanisme ni même de simple humanité ; mais idéologie dont les bases erronées (vision de l'homme en particulier, et donc du monde et de son avenir) pervertissent la générosité et les valeurs authentiques dont il peut être porteur. Une telle prise de position supposait courage, lucidité et caractère, face à l'opinion en général et même à celle, en particulier, de cercles et mouvements chrétiens. Cela est longuement traité dans le chapitre intitulé "Politique, Église et Foi" (pp. 315-381).

La décennie précédant le Concile et les axes majeurs de celui-ci, tels qu'ils apparaissent à qui en fut un acteur avec maintenant le recul du temps, tout ce qu'il y a à tirer et à retenir de ces événements majeurs de l'Église de notre temps, cela est exposé dans le chapitre "Lignes de force et limites du Concile" (pp.131-250). Le bref petit chapitre précédent met en valeur le thème de la crise et du changement, du monde, de la société, de la vie - et donc ses contre-coups pour l'Église ; on a évoqué plus haut ce point ou plutôt ce constat qui donne tant à penser. Les pages dites illustrent parfaitement sur un cas précis, ce donné qui est certainement l'un

des grands axes du livre ("Une crise de civilisation : les années 60" ; pp. 87-129).

Il peut sembler paradoxal de réserver pour la fin, en les rapprochant, non seulement le chapitre de conclusion de ces entretiens qui propose des pronostics et perspectives d'avenir, mais aussi l'un des premiers chapitres proposant des réflexions sur les événements évoqués ("Un nouveau temps pour l'Église", pp. 383-434 ; et "La grande époque du renouveau pastoral", pp. 55-85).

Mais, à tort ou à raison, j'ai ressenti ces susdites trente pages comme présentant une sorte de vision idéale, le modèle de la pastorale, en même temps que le souvenir d'une réussite comme il est donné à peu de nos projets et activités d'en connaître. Les titres des paragraphes parlent d'eux-mêmes : "Le rôle clé d'une direction des œuvres dans les années 1960", "Un tournant dans l'Église en France : la pastorale d'ensemble", avec secteurs pastoraux et zones pour précaser le contenu de cette dernière. Cette pastorale dessine une certaine ecclésiologie, une certaine manière concrète d'envisager nos communautés chrétiennes, avec tout leur traditionnel tissu paroissial dont ces nouveautés amorcent une refonte (interrogation toute personnelle : mais lorsque, comme aujourd'hui, on regroupe en une seule, quinze, vingt, voire trente paroisses, le mot peut-il encore garder le même sens ? Et les questions de dénomination sont toujours graves, car elles vont bien plus loin que le seul langage, considéré à courte vue). Assurément, tous les changements de société soigneusement relevés : 1960 ou 70, 1975, d'autres encore sont bien pris en compte pour leurs répercussions sur l'Église : ainsi ce que dessinent, en fin du chapitre suivant, les pp. 94-129 ; et, pour ne pas en relever d'autres en chemin, les analyses et ébauches du dernier chapitre, notamment le paragraphe "Le visage d'une Église autre", pp. 383 sv. et singulièrement 411-434.

Peut-être dans l'évocation de cet idéal, y-a-t-il malgré tout comme une nostalgie. Il est difficile, pour les gens de notre génération, et si modeste eût été leur rôle à la différence de celui joué par le P. Matagrin, il est difficile de ne pas ressentir cela. Un de mes frères dominicains, peu après la fin du Concile, rédigeait pour la chronique qu'il assurait alors dans la *Vie intellectuelle* un 'Azimuth' - titre plaisant de ces billets - intitulé "Adieu à ma vieille Église". D'une certaine manière, ceux d'entre nous qui sont nés et ont grandi avant 40 ne peuvent guère finir de faire le deuil, non seulement de l'Église de leur enfance et de leur jeunesse, mais du monde même auquel elle s'intégrait. Ne risque-t-on pas alors, toujours et malgré tout, d'imaginer l'avenir sur le modèle inconscient, insuffisamment corrigé, du passé ? Mais peut-il en être autrement ?

Au-delà des questions de nostalgie ou d'optimisme, qui ne mordent guère sur le réel, face à une société et une sociabilité autres que ce à quoi nous étions habitués, il faudrait sans doute se tenir le plus éveillés possible, non seulement pour faire face au jour le jour, mais pour constater réalistement et accueillir froidement un avenir qui même tout proche devient plus imprévu que jamais.

Cela ne signifie nullement, contrairement à ce qu'on pourrait croire, que le passé et les réflexions que suggère son évocation soient désormais de nul secours. En fait, la mémoire et l'histoire gardent toute leur valeur, non en vue de restaurations illusoires ou d'impossibles répétitions ; il n'y a pas à en tirer de modèles, mais,

plus difficilement, les méditer ; ce qui peut former en l'esprit un certain sens des réalités, une approche plus intuitive que simplement logique, – dont l'usage, à nos risques et périls, est sans doute la meilleure lumière pour guider l'action, véritablement et non par des jeux de l'esprit voués à la superficialité face au foisonnement et à l'imprévisible du réel.

À ce titre, ces réflexions de “sagesse” - du P. Matagrin sur son temps et ce qu'il a vécu demeurent une mine pour la méditation que tous, plus ou moins consciemment, ne cessons de mener : que penser de ce qui se passe ? et que faire, si modeste soit notre place ? La chaleur, la vivacité et ce côté détendu d'une conversation, non à bâtons rompus, mais plus libre - source peut-être de moins d'ordre logique de l'ensemble ? -, cette note très humaine rend attachante la lecture de ces pages. Raison de plus pour les garder à portée de la main, sur les rayons de sa bibliothèque, pour y revenir - soit pour s'y détendre du jeu de tout ce qui est évoqué là, soit pour reprendre avec l'auteur une réflexion qui demande à être sans cesse poursuivie.

fr. Bruno CARRA DE VAUX

Pierre GIBERT, **La Bible, Le Livre, les livres,** Paris, Gallimard (Découvertes - Religions ; 392) 2000, 160 p.

Le titre nous annonce bien l'aventure que nous propose Pierre Gibert, bibliste réputé. Il s'agit d'entrer dans l'histoire du “Livre” le plus traduit au monde et la bibliothèque des 46 livres qu'il constitue. 150 documents anciens et contemporains (manuscrits, enluminures, mosaïques, fresques, tableaux, photos) sont là pour nous aider dans cette découverte.

Après une présentation de l'histoire même de sa constitution, nous avançons dans les genres différents dans l'ordre où nous les trouvons : livres d'histoire, livres de Sagesse et de poésie, les prophètes et apocalypses, une autre bibliothèque, le Nouveau testament pour terminer par la traversée des ”20 siècles de lecture”.

C'est une grande richesse d'instruments de lecture qui se déploie devant nous, pour répondre à nos questions et pour nous donner envie de fouiller toutes les pistes nombreuses qui nous sont offertes.

“Un livre ouvert”, c'est ainsi que Pierre Gibert conclut sa passionnante étude. Nous pouvons réellement nous extasier avec Claudel qu'il cite : “C'est tout de même une chose énorme que Dieu ait parlé distinctement aux hommes et que cette parole ait été consignée pour tous les temps dans un document écrit”. *(Introduction au Livre de Ruth,* 1953*).*

H. CAUMEIL

Gérard-Henry BAUDRY, **La voie de la vie,** étude sur la catéchèse des Pères de l'Église, Beauchesne, 1999 (Théologie Historique) 122 pages.

Le sous-titre “étude sur la catéchèse des Pères de l'Église” n'annonce pas l'ouverture remarquable de cet ouvrage. Après avoir, en introduction, identifié dans la symbolique de la voie un archétype commun à quantité de civilisations, l'auteur parcourt, chapitre après chapitre l'Égypte du Livre des Morts, l'Inde de Zoroastre, la Grèce de Pythagore, Prodicos et Parménide. Il évoque même rapidement la présence de cette métaphore chez les Latins.

Il ne s'agit pas d'accumuler des références érudites mais de suivre comme fil rouge de ce parcours diachronique la problématique

suivante : est-ce sous l'influence des cultures voisines que les judéo-chrétiens ont adopté cette symbolique des deux voies ou est-ce par souci d'inculturation qu'ils ont délibérement choisi cette série de métaphores ?

On voit comment l'expérience de l'Exode enrichit ce thème en opposant la voie de la libération à travers le désert à la route de l'Égypte, voie de l'esclavage. De nombreux textes vétéro-testamentaires vont s'inspirer de cette thématique binaire de même que la règle de Qumran, *le livre d'Hénoch*, le *Testament d'Abraham* et la philosophie dualiste de Philon. Finalement, l'auteur interprète tout principe binaire comme issu de cette thématique des deux voies que ce soit dans les évangiles, la tradition des apôtres, ou chez plusieurs Pères des 4 premiers siècles. Quand Clément d'Alexandrie (in *Stromates*) cite l'apologue de Prodicos de Céos où Héraclès arrêté au carrefour doit choisir entre vice et vertu, il illustre ce processus. La liturgie même en conserve la trace dans sa structuration alternative : non à Satan parce que oui au Christ.

Le piège, bien sûr, de ce dualisme est dans la tentation manichéiste.Il importe donc pour y échapper de maintenir fermement un Dieu unique, créateur de toutes choses, transcendant à ces "syzygies" qu'Il a lui-même voulues (*Homélies Clémentines* II, 15) .

Michèle DEBIDOUR

Suzanne ECK, **Jetez-vous en Dieu**, initiation à Maître Eckhart, Paris, Cerf 2000 (Epiphanie), 160 p.

Après l'"Initiation à Jean Tauler" (1994), sœur Suzanne Eck remonte à la source de la mystique dominicaine du XIV[e] siècle avec cette "Initiation à Maître Eckhart". Parmi les nombreuses publications consacrées à Eckhart ces dernières années, certaines spécialisées (Philosophie, Théologie), d'autres très contestables (ésotérisme), ce livre a une saveur unique. L'auteur, membre du monastère dominicain d'Unterlinden, est héritière directe de ces moniales auxquelles prêchait le Maître rhénan ; Elle rend justice à Eckhart, chrétien et frère prêcheur, lui qui voulait ouvrir un chemin vers Dieu "qui ne soit impossible à personne". Il reste pourtant un auteur difficile et ce livre, destiné à un large public, relève parfaitement le défi.

Avec une clarté et un sens pédagogique remarquables, l'auteur articule en cinq parties les grands thèmes de l'expérience eckhartienne : le détachement, qui n'est pas fuite du monde mais libération intérieure ; le don de Dieu à l'âme, qui est la naissance du Fils en nous ; Jésus de Nazareth, partie centrale et clef d'autant plus précieuse qu'elle peut passer inaperçue et fausser la lecture. En effet, même lu par Eckhart de façon spirituelle ou métaphysique, le Jésus de la Révélation évangélique reste le médiateur de la divination de l'homme. Alors seulement est abordé le mystère de Dieu, où Trinité et Déité au-delà de tout ne s'opposent pas. Elles ouvrent à un Dieu qui déconcertera les chrétiens "habitués" comme les autres : un Dieu "plein de spontanéité, de surprise, de tendresse". Chez Maître Eckhart, Dieu fait rire !... Enfin, une dernière partie évoque la béatitude dès maintenant donnée à celui qui se quitte pour Dieu, et comment elle cohabite avec la souffrance et la mort. Cette mystique exigeante mais libérante peut répondre à bien des questions actuelles : esclavage de l'immédiat, emprise de l'angoisse, tentation stérile de consommer du spirituel...

Il faut saluer le choix des textes, qui donne amplement la parole au Maître dominicain lui-même, sans éviter les difficultés. Sœur Suzanne Eck donne à son lecteur les éléments “techniques” nécessaires en temps voulu, sans jamais l'ennuyer ni l'écraser. Surtout, elle éclaire les textes en les mettant en rapport avec la vie quotidienne, “cette humanité simple que nous partageons avec tout homme” (p. 92). Ici se révèle en filigrane l'expérience personnelle de l'auteur, qui lui permet de traiter en finesse un thème aussi délicat que celui de la souffrance.

Enfin, ce qui donne à ce livre un véritable charme, c'est le ton simple et chaleureux, l'humour malicieux même, avec lequel l'auteur guide son lecteur comme un ami dans la pensée eckartienne. Un ton qui, à travers les siècles, semble provenir d'Eckart lui-même.

Un bonheur pour le néophyte comme pour le familier de la mystique rhénane.

Sœur ISABELLE

J.-F. de LOUVENCOURT, **Saint Maximilien Kolbe ami et docteur de la prière.** Rome, Centro internazionale Milizia Dell, Immacolata, 1998, 629 p.

Grand connaisseur de la vie et de l'œuvre du Père Kolbe, l'auteur présente de manière systématique et exhaustive ses enseignements sur la prière. Personnalité exceptionnelle dans le domaine de la culture et de l'apostolat, Maximilien Kolbe n'a pu laisser d'ouvrage consacré à la prière et n'a livré aucune confidence sur sa propre expérience. Ce qui semble se dégager, c'est l'insistance sur l'humilité, l'Esprit Saint comme pureté en Dieu, la Vierge immaculée. Cela vaudrait la peine de recueillir et de rassembler les maximes du Père Kolbe sur la prière.

J.C. SAGNE

Bernard BONVIN, **Dieu silence - Dieu présence,** Éd. Cerf/Saint Augustin, 2000, 230 p.

On a beaucoup pensé et écrit sur le silence de Dieu, son absence, sa présence. B. Bonvin tente une nouvelle méditation sur ce Dieu insaisissable.

L'homme recherche Dieu avec ses médiocres moyens mais avec une ténacité qui se traduit au long de l'histoire par l'émergence de quelques figures typiques. B. Bonvin présente cette quête, au travers des vies de Jacob, Moïse, Élie qui révèlent chacune un aspect de la personne divine. Dieu déplace le désir de Jacob, se montre de dos à Moïse, s'impose par la violence du feu aux adversaires d'Élie, puis se transforme en feu de l'Esprit à la Pentecôte. “Le Dieu des patriarches et des prophètes révèle simultanément sa grandeur inaccessible et la proximité de son amour.” (p. 83)

Un chapitre, écrit en italique, coupe la suite de l'étude pour présenter la foi face à la critique : “La foi est moins vulnérable qu'il y paraît quand elle n'entre pas en concurrence avec la critique sinon quand celle-ci se prétend l'instance inconditionnelle de la vérité”.

L'étude se poursuit, présentant Jésus face à Moïse, Bouddha, Confucius, Mahomet, et son destin unique. La personnalité de Jésus se révèle dans sa discrétion de ressuscité, et la réponse de Dieu, dans cette résurrection qui fait éclater la force de son amour au travers de la faiblesse. L'auteur rappelle Nietzsche et le pessimisme humain qui voudrait conclure au néant de la condition humaine.

Des pages suivent qui pèsent et éprouvent nos mots humains pour parler de résurrection. Celle-ci est mise en parallèle avec la conception grecque de l'immortalité de l'âme.

Les réflexions sur l'Église sont commandées par le titre "pas encore et déjà là" de manière à toujours rester dans le concret et à sentir dans l'absence de Dieu la présence de l'Esprit qui agit par nos œuvres humaines, pourtant si défaillantes. L'exemple du Pape Calixte 1er illustre bien la souplesse doctrinale, l'indulgence à l'égard des renégats, le courage devant les désorganisations des structures sociales... la pâte humaine reste travaillée par le ferment de l'Esprit.

L'auteur présente une longue réflexion sur la psychologie de désir et parallèlement du besoin qui se convertit en désir et en dynamisme, s'il passe par le renoncement. Le rôle de la prière est alors d'éduquer ce désir. Les dernières pages du livre sont consacrées à la prière, à la nécessité de l'intériorité, à la pauvreté en esprit. Ce dernier point est illustré par un beau texte de S. Weill *(La Pesanteur et la Grâce)* qui reconnaît que par l'opération de la nuit obscure "Dieu se retire, afin de ne pas être aimé comme un trésor par un avare".

Les citations d'auteurs, poètes, philosophes, théologiens sont extrêmement nombreuses, elles pourraient paraître excessives, alourdissant le texte, pourtant le choix en est fait si judicieusement et la valeur des écrivains cités est telle qu'elles renforcent la conviction de l'auteur et enrichit sa pensée. C'est là un livre simple et solide.

L. REVELLIN

Charles-André BERNARD, **Le Dieu des mystiques.** *T. III. Mystique et action.* Paris, Cerf, 2000, 417 pages.

Le Père Charles-André Bernard avait déjà consacré deux volumes à sa synthèse de la théologie des mystiques. Le troisième volume marque un aboutissement avec la présentation des mystiques apostoliques où se dégage au mieux l'originalité de l'expérience chrétienne et de la configuration au Christ. Après l'étude de saint Paul et de Grégoire le Grand, l'auteur s'attache à Catherine de Sienne et à Thérèse d'Avila, modèles de l'union à Dieu dans la passion pour l'Église, sa vie et sa mission. Nous pouvons retenir plus encore la longue présentation de saint Ignace de Loyola à partir des *Exercices* et du *Récit du Pèlerin*. Le prolongement représenté par la théologie des dons du Saint-Esprit chez le Père Lallemant est fort intéressant.

L'ouvrage culmine sur le portrait de Marie de l'Incarnation, la Thérèse du Nouveau monde. Cette synthèse longuement préparée et mûrie nous apporte à la fois une immense documentation et un axe de vie.

J.-Cl. SAGNE

Marie-Dominique PHILIPPE, **Le secret du Père.** Versailles, Éd. Saint-Paul, 2000, 144 p.

Nourri de la sagesse grecque, et là notamment de Plotin, de l'Écriture sainte et surtout de l'évangile de Jean, le dernier ouvrage du Père Marie-Dominique nous propose une triple approche du mystère du Père à partir de l'âme humaine, de l'Incarnation et des dons de l'Esprit-Saint. Insistant avec force sur la Création immédiate de l'âme par Dieu, l'auteur développe la valeur de la prière d'adoration

comme expérience actuelle du don du Créateur. Si le Père est celui qui se donne, le plus grand de ses dons est l'Incarnation du Fils. Enfin, en s'appuyant sur saint Augustin *(De Trinitate)* et saint Jean de la Croix (le *Cantique Spirituel),* Le Père Marie-Dominique montre en quoi la grâce aboutit à nous faire participer en Jésus au jaillissement de l'Esprit-Saint en Dieu. On notera l'insistance sur la portée de l'étude de la métaphysique en tant qu'école d'humilité et de sagesse. L'ouvrage nous plonge dans le mystère de l'Esprit qui révèle le mystère propre du Père et du Fils.

J. Cl. SAGNE

René GIRARD, **Je vois Satan tomber comme l'éclair.** Paris, Grasset, 1999, 303 p.

Le dernier ouvrage de René Girard présente une double mutation par rapport à ses essais précédents. Depuis son maître livre de 1972, *La violence et le sacré*, l'auteur a continué de travailler avec les mêmes catégories d'analyse: le désir minétique, la violence unanime et la victime émissaire. Ce qu'il y a de nouveau maintenant, c'est qu'il applique son analyse au sacrifice de la croix, en y voyant la lumière de vérité qui dévoile le mensonge des scénarios de violence dans les mythes et les conflits sociaux. La vérité, c'est le mystère de l'Innocent. Dans ce travail original de relecture des textes bibliques sur la Passion une seconde mutation apparaît qui est la conversion de René Girard à la vérité évangélique. L'essentiel qu'il met en lumière est la passion d'amour de Jésus pour le Père. Il suffirait dès lors de prolonger cette intuition pour remettre sur le chantier la conception du désir minétique de René Girard, sorte de force aveugle pour éliminer le rival (le double, le frère). Ce qui irait dans le même sens, c'est la prise en compte du rôle de Satan dans le combat du Règne de Dieu. Tout nous appelle à reconnaître notre filiation. Le désir le plus originaire et le plus personnel est le désir du Père. Dans ce livre, René Girard nous parle en vérité, au travers de ses analyses et plus loin qu'elles.

J. Cl. SAGNE

Ghislain LAFON, **La Sagesse et la Prophétie.** *Modèles théologiques,* Paris, Ed. du Cerf, 1999, 144 p.

Ouvrage modeste quant à la taille, mais non pour l'intérêt que le seul nom de l'auteur suffit à laisser deviner.

Le point de départ de la réflexion de G. L. est un constat simple et bien connu : le retour du Christ, toujours proclamé dans le *Credo*, est en fait absent de l'horizon réel de la vie et de la pensée chrétienne. Tant que les communautés connurent une situation difficile au sein du monde antique, cette clef de voûte de l'espérance demeura d'actualité ; mais la conversion de l'Empire la réduisit presque au rôle d'organe-témoin.

G.L. s'attache à observer le phénomène dans le champ de la réflexion théologique en soulignant quelles conséquences en résultèrent. En un mot, si on se souvient que Sagesse et Prophétie sont deux catégories fondamentales de la Révélation, la première en vint à structurer seule l'*intellectus fidei,* la Prophétie étant devenue obsolète. Conscient qu'un âge du monde et donc de notre culture d'Occident est en train de s'achever, G.L. invite la théologie à s'ouvrir à cette nouveauté en se restructurant sous le signe de la prophétie.

Concis et précis, clair autant en son ensemble que dans le détail de ses phrases et de ses paragraphes, l'ouvrage se construit en trois étapes. La première pose les fondements de la rénovation proposée : le constat de ces deux registres Sagesse et Prophétie. De là on passe à l'inventaire de ce que le passé nous légue, soit un parcours de la théologie chrétienne - et bientôt, avant tout sinon uniquement en Occident latin ; mené à larges traits, il n'en est pas moins remarquable par l'érudition attentive dont il témoigne tout en la dominant parfaitement pour en dégager les lignes de fond de ces mouvements de pensée. Ces pages (23 à 81) constituent un véritable précis d'histoire de nos courants théologiques ; précis au meilleur sens du terme, et par là vraiment précieux.

La dernière partie entend mettre en œuvre les orientations suggérées dans la première partie. Venant donc de rappeler ce que le registre sapientiel avait permis d'élaborer depuis deux millénaires de christianisme, on avance un certain nombre de richesses de la foi à partir desquelles pourrait s'édifier une théologie animée par la dimension prophétique de la Révélation.

Le plus neuf de l'ouvrage se trouve principalement dans la première et la dernière parties : "les registres fondamentaux du discours théologique : Prophétie et Sagesse", et "la tâche du présent : retour de la Prophétie".

G.L. a tout à fait raison de prendre acte de cette sorte de déshérence où est tombé l'article de foi posant le retour du Christ comme but ultime de notre histoire ; il ne veut pas s'y résigner et cherche, pour la pensée chrétienne, comment sortir de cette ornière. Il voit une chance pour elle dans les révolutions de la modernité, à condition de s'orienter dans la ligne qu'il préconise. Et c'est vrai que l'espérance se voit réduite presqu'uniquement à une dimension individuelle personnelle ; sans la renier, force est bien de constater là un déficit considérable.

Mais soyons clairs : on s'interroge sérieusement sur la pertinence du changement proposé. Tout d'abord, il n'y a pas deux, mais trois catégories fondamentales dans la Révélation : Sagesse, Prophétie - oui, mais... et la Loi ?[1] On répondra qu'on ne voit pas bien quoi tirer de cette dernière pour la présente affaire. Soit, mais il peut déjà y avoir là l'indice d'une certaine imprécision dans le choix sur lequel en fait tout s'engage. Le parcours du plaidoyer intelligent, bien documenté que construit G.L. n'efface pas entièrement cette impression. La demi-douzaine de pages - 15-20 - où l'on oppose "Prophétie" et "Sagesse" sont naturellement décisives : c'est là que tout se joue. Et l'on ne peut qu'admirer la clarté et la vigueur avec lesquelles l'auteur pose d'emblée la base de tout ce qui va suivre.

Pourtant, force est d'avouer un doute quant à la précision de la description proposée de la Prophétie. Certes, pas à restreindre à une prédiction, elle est avant tout "interprétation, par mode d'explication, (vers le passé) et de pronostic (vers le futur) des événements... langage de l'histoire... elle essaie de comprendre les *ruptures* - souligné dans le texte - qui rythment la trame du temps" (pp.15-16). Mais, plus que la Prophétie proprement dite, n'est-ce pas la dimension prophétique de la Révélation, de la Parole de Dieu, qui est ainsi mise en valeur (cf. au reste le paragraphe "Prophétie et Révélation", p. 17) ?

---

1. On songe naturellement ici au livre de P. Beauchamp : *L'un et l'autre Testament* (Parole de Dieu), Paris, Ed. du Seuil,1976.

Essentiellement, deux objections me retiennent d'adhérer pleinement aux séduisantes propositions de G.L. : d'une part, me paraît passée sous silence une dimension essentielle de toute prophétie ; et, d'autre part, la nature même de la réflexion théologique me paraît inscrire celle-ci inéluctablement dans le champ de la Sagesse.

Une dimension essentielle de toute prophétie me semble être son lien originaire et essentiel à une action, ici maintenant ; le prophète parle, mais sa parole s'inscrit dans un engagement, elle a partie indissolublement liée avec un agir. Il suffit de se remémorer tel ou tel livre biblique, d'Isaïe, de Jérémie, etc., pour s'en convaincre (en contre-épreuve, on peut noter que cela n'est nullement aussi vrai du *livre de Daniel,* qui n'est pas une prophétie, mais une apocalypse au moins en sa seconde partie ; les charmants petits contes humoristiques de la première sont évidement tout autre chose).

Répondra-t-on que cela est vrai de l'acte prophétique, mais non de la prophétie résultat, tel que consigné dans le livre ? Le fait est que celui-ci continue de vivre, et donc d'intéresser, même une fois passé l'événement qui a été l'occasion originaire du dire prophétique. C'est que l'espace ouvert par l'oracle n'est pas forclos par la réalisation plus proche immédiatement visé ; ainsi, pour la prophétie de l'Emmanuel (Is 7), la naissance d'Ezéchias, semble-t-il. Un surplus d'espérance demeure, mais toujours lié aux conditions concrètes où la parole prophétique ne cesse de s'engager. Seul l'accomplissement total peut faire disparaître la prophétie, tout comme la foi elle-même (on songe à 1 Co, 12 et 13). Et l'embarras du christianisme face à la Prophétie outre l'avatar de discrédit lié aux fantaisies douteuses de Montan et de ses acolythes tient à l'"accomplissement des temps" lié à la venue du Christ Jésus. Il n'en reste pas moins, assurément, que tout n'est pas dit : le Royaume n'est pas encore advenu irrésistiblement et manifestement.

Et c'est vrai que l'Église, dont l'existence est liée à cet entre-deux (de la venue en la chair à la venue dans la gloire) ne semble plus trop quoi savoir faire de la prophétie. En cela, il faut donner raison à G.L.

Néanmoins, qu'il soit permis d'insister sur sur ce côté événementiel que l'on pense essentiel à la Prophétie - et qui la rend pour autant inapte à élaborer ou structurer une théologie, car elle est *d'un autre ordre,*

Quelle théologie pourrait-on le plus justement mettre sur le versant de la Prophétie, sinon le récente théologie de la Libération (ce qu'en dit G.L. p. 53-54 : forcément très bref, et dans une autre perspective) ? Or, en dépit de louables efforts dûs pour certains à des maîtres en la matière, jamais cette théologie n'a pris pied réellement dans notre Occident. N'est-ce pas que, "prophétique", elle est foncièrement et radicalement liée à la situation de détresse et d'oppression de communautés chrétiennes latino-américaines ? Hors non pas seulement d'un lien avec un engagement concret, mais hors le fait que la parole prophétique constitue en elle-même un tel engagement, elle s'étiole et dépérit. De là on pourrait aussi bien se demander si ce n'est pas le fait d'un certain "établissement" de l'Église (au sens de l'anglais "*establishment*") qui a mis en vacance la prophétie chez nous ; tout comme Augustin à ce qu'on lui prête, déclare close l'attente du *millenium* puisque l'Église a trouvé place dans l'ordre courant de la société.

Ou encore, on notera que certains personnages contemporains sont tenus pour des "prophètes" : Jean XXIII, Mère

Teresa, l'Abbé Pierre, Jean-Paul II. Acception large du terme, dira-t-on, emploi presque métaphorique de celui-ci. Il n'empêche que là aussi, le lien de leur parole avec des engagements précis et toujours forts dans un agir public apparaît essentiel au fait que les foules les tiennent pour tels.

Si cela est vrai, apparaît dès lors un clivage irrémédiable de la théologie d'avec la Prophétie. Non certes que la théologie puisse la négliger, ne pas en tenir compte par exemple dans un "traité" distinct. Mais comme telle la théologie ne peut être prophétique, parce que de soi elle appartient au registre de la Sagesse.

En effet, la théologie, comme la philosophie et l'oiseau de Minerve symbolisant cette dernière, ne prend son essor que le soir venu, après que le jour soit passé. Elle est toujours réflexion - ou alors elle est une autre parole chrétienne, mais plus théologique. La théologie est par nature un moment second qui vient après et fait retour sur... cet advenu auparavant. Peut-être pourrait-on objecter ici l'exemple de Karl Barth et d'une théologie confessante face au Nazisme ; la claire réaffirmation de la vérité de la foi pour dissiper des amalgames mensongers et l'usage frauduleux de catégories bibliques détournées de leur sens authentique est bien en un sens un acte prophétique ; mais celui-ci ne touche pas la structure propre du discours qui réaffirme et étaye avec une force nouvelle le déjà-cru, en approfondissant peut être son *intellectus* sous la provocation des circonstances.

Je n'examinerai ou plutôt ne rendrai pas compte davantage de la dernière partie du livre rassemblant des matérieux et suggérant des axes de travail pour l'élaboration de cette théologie , disons pour faire bref "prophétique", ainsi souhaitée. Non que je veuille dénier l'intérêt de ces pages, mais parce que je risquerai de ne faire que me répéter, ayant dit l'essentiel de mon hésitation face à la proposition de G.L.

Pour conclure, j'ajouterai ceci, qui est bien autre chose qu'une courtoisie de dernière minute pour corriger ce qu'a pu avoir de rugueux mon propos. Je l'ai déjà dit, je le répète : le point de départ de G.L. est totalement juste, et c'est tout de même une assez énorme question qui se pose à voir un article du *Credo* pratiquement oublié. Seulement, ce n'est pas la théologie, à mon sens, qui est ici en cause au premier chef; et ce n'est pas une théologie "prophétique" - pour désigner ainsi ce que G.L. appelle de ses vœux, qui doit faire face à cette omission. C'est avant tout et tout bonnement l'agir chrétien lui-même, tant celui des membres que du corps entier. Et puisque semblent s'ensevelir dans le passé les circonstances qui ont conduit à cet oubli et à cet assoupissement de la dimension d'espérance, c'est sans doute le moment où jamais pour nous tous de nous réveiller. Peut-être, encore obscurément, ce réveil travaille-t-il déjà au corps nos diverses communautés ?[2]

Bruno CARRA DE VAUX

---

2. Ce serait injuste d'omettre de prendre en compte, dans un propos trop absolu, les multiples mouvements qui ont traversé le christianisme au cours du temps, mouvements animés par cette volonté de rouvrir un avenir jugé encombré par les dégénérescences dues à la routine. Seraient à prendre en compte ici les multiples "réformes" attestées par l'histoire de l'Église. Pour s'en tenir au plus près, que l'on songe à ce renouveau si riche qui, par réaction, suivit le traumatisme de 1789. Encore est-il que, des sursauts commencés dès les années 1800 jusqu'à la récente "Action catholique", leur propos déclaré a souvent été de restauration - ce qui tourne plus vers le passé que vers l'avenir. Ou alors il s'agirait de quasi-millénarismes ou messianismes, utopiques, plus apparentés à à l'Apocalypse qu'à la Prophétie, dont la précédente a pris historiquement la suite.

Jean-Joël DUHOT, **Socrate ou l'éveil de la conscience,** Bayard Editions, 1999, 190 p.

"Socrate est une énigme" dit J.J. Duhot dans son introduction, pourtant il réussit à cerner sa personnalité, à dégager les zones d'influence de sa pensée, et même à le rendre proche malgré l'épaisseur des siècles qui nous séparent de lui.

Avoir présenté ce 5e siècle athénien, nous permet de situer Socrate dans un temps presque miraculeux pour ses richesses esthétiques, politiques, intellectuelles. L'homme semble surgir comme la conscience vive de cette histoire. Il prend position en face d'une démocratie aveuglée par ses passions, une justice de classe, l'expérience directe de la guerre contre Sparte et apparaît déjà comme le sage dont la vraie liberté est intérieure et dégagée de toute idéologie.

J.J. Duhot analyse le procès : trois accusateurs - trois griefs contre l'accusé, et montre qu'il y a méprise pour ces trois accusations. Il soupçonne même que le déroulement du procès ait put échapper aux juges. Quelques réflexions sur Platon, dont l'œuvre est une réhabilitation de son maître, terminent cette partie qui a déjà bien éclairé la personne de Socrate présentée comme énigmatique.

La suite du texte va fouiller encore dans les ombres pour préciser le portrait. L'auteur semble peu enclin à croire que Socrate ait pratiqué le chamanisme, mais plutôt des méditations, profondes et prolongées dans le temps qui le conduisaient jusqu'à l'extase (Cf. le récit d'Alcibiade dans le *Banquet*). Il note pourtant le caractère inopiné de ces expériences, sur lesquelles Socrate reste très discret, mais qui sont le moteur même de sa pensée.

J.J. Duhot s'appuie sur Aristophane pour trouver derrière sa parodie *(Les Nuées)* l'analyse des qualités et aptitudes que requiert cette connaissance du mystère : du travail, de la mémoire, de la concentration, de l'endurance, et une véritable ascèse. C'est ainsi que Socrate devient un maître, utilisant l'ironie qui déstabilise et brise l'auto-satisfaction et la fausse science, pour susciter la recherche d'un tout autre savoir. Savoir fondé sur une relation au divin, au-delà des cultes sacrificiels et des "Mystères", que comportait la religion athénienne. "Socrate est l'Orphée véritable"... "Il joint la conscience à l'inspiration".

Cette connaissance, forgée à partir d'épreuves répétées, ne peut se transmettre par la parole, l'essentiel étant indicible. Loin d'être l'anéantissement de soi, l'extase de Socrate en est la découverte et la recherche du sens conduit à celui qui le donne, Dieu.

Après cette analyse J.J. Duhot montre au contraire le vide et le désarroi qui s'installe dans la société grecque à partir du doute, de l'impiété, finalement de l'athéisme qu'a suscité une mythologie devenue impuissante. Socrate, rejetant l'anthropomorphisme, conçoit un Dieu unique qui agit par sa seule pensée, mais plus encore, il attribue à ce Dieu, le souci de toute créature, et le besoin d'une vraie relation avec elle.

L'auteur peut affirmer : "L'apport socratique a été de conceptualiser ces intuitions pour en faire une théologie". Et malgré les objections qu'il pressent à ce sujet, il pourra préciser cette affirmation par une analyse comparative des jugements de Platon, Anaxagore et Xénophon.

Le chapitre sur la morale précise encore la position de Socrate et la rapproche de

la constatation de S. Paul (Nous ne faisons pas ce que nous voulons...) Une citation de *Gorgias* semble annoncer le “Sermon sur la Montagne”. Cette rigueur de vie rendra l’homme libre dans cette vie, heureux dans l’autre. L’auteur n’hésite pas à poser la question de la séparabilité de l’âme et du corps, mais c’est pour laver Socrate de tout soupçon de dualisme, et sa philosophie, recherche du savoir “est une aspiration au divin, puisque le savoir véritable est divin, et cette recherche suppose l’arrachement au Mal, puisqu’il n’existe pas en Dieu”.

Au terme de son étude l’auteur soulève la délicate question de la relation de cette théologie de Socrate au Christianisme. Une longue citation de S. Justin répond, appuyée par une autre de S. Augustin : la tentation du mépris de la matière est dominée. “La sagesse des hommes est folie”, S. Paul l’affirme aussi.

Mais, note J.J. Duhot, le christianisme reçoit une Révélation, inscrite dans l’histoire, pour culminer avec l’Incarnation. La philosophie de Socrate reste individuelle et indépendante de l’histoire.

La conclusion de l’auteur revient sur la difficulté de cerner la personnalité de Socrate, mais on admettra certainement avec lui que ce sage fut le véritable initiateur de la philosophie.

L. REVELLIN

David Le Breton, **Éloge de la marche,** Editions Métailié, 2000, 182 p.

Pour David Le Breton, la marche est un fait social et un art de vivre. Au fil des pages de son ouvrage, il convoque des “cheminants” écrivains et poètes à travers leurs œuvres littéraires et philosophiques. La mise en route est nécessairement une mise en mots qui restitue au voyageur l’entrelacement du réel et de l’imaginaire.

La condition humaine comporte une extrême mobilité. Mais dans nos sociétés modernes, les progrès de la techno-science entravent la liberté et assimilent le corps humain à une fantastique mécanique. “Le branchement homme-voiture” rend ce dernier inutile. Le désapprentissage de la marche dans les déplacements quotidiens et son triomphe dans le cadre des loisirs rend compte du statut du corps, La bipédie s’efface pour laisser la place à une humanité assise. Dans d’autres parties du monde, la marche reste encore un art du mouvement pour lequel les pieds sont le véhicule de prédilection.

L’auteur prend la clé des champs et dans un creusement de tous ses sens, il nous fait partager ses réflexions et ses méditations sur le spectacle du monde et sa félicité d’exister. La marche est une inscription dans la durée et dans l’espace. Le marcheur fait du temps son allié en révélant “sa souveraineté face au calendrier, son indépendance devant les rythmes sociaux (...). L’horloge est cosmique, elle est celle de la nature et du corps, non celle de la culture”. Il communie de tout son être au frémissement du monde en éprouvant le chemin dans son corps et dans sa tête. La marche est une affirmation de la vie. Elle “transfigure les moments ordinaires de l’existence, elle les invente sous de nouvelles formes”. Elle est une invitation aux satisfactions simples et immédiates et à un retour à l’authenticité et à une qualité d’attention.

Il est malaisé de retenir une typologie du marcheur. Seul ou avec d’autres ? La question est débattue au sein de la littérature. Certains auteurs ne supportent

aucune entrave à leur exercice pédestre et préfèrent le voyage en solitaire. Pour d'autres, c'est le silence et la contemplation qui prévalent alors que pour d'autres au contraire, c'est la solidarité du groupe qui motive leur choix. Pour quelques uns d'entre eux, la circulation de la parole et le partage du silence avec l'être aimé donnent chair à leur complicité.

Dans la pollution sonore des mégalopoles, la parenthèse du silence savouré dans les instants privilégiés d'une halte au désert ou d'une fusion avec la nature “élague l'homme” et lui restitue “une provision de sens et de force intérieure”. Pour le marcheur, se laisser aller à la déambulation et à la confrontation des éléments ouvre au monde et donne accès à l'insaisissable de l'instant. À certains moments l'enchaînement de ses pas lui fait aussi ressentir la rudesse du chemin. Dans cette occurrence, sa vulnérabilité le contraint à rester à hauteur d'homme et l'invite à “une ouverture à l'autre plutôt qu'à la conquête et au mépris”.

Le marcheur révèle son “obliquité sociale” lorsqu'il emprunte les chemins de traverse et échappe à toute conformité. Il est alors tout à la fois “dehors et dedans”, ici et ailleurs. À l'instar du cinéaste Werner Herzog qui, au cours d'un cheminement votif, avale un millier de kilomètres pour exorciser le mal qui a atteint une amie, la marche peut aussi épouser une certaine forme de solidarité par cœur et pieds interposés.

Toute quête spirituelle s'éprouve par les pieds. Pour les chercheurs d'absolu et pour les pèlerins “les chemins de vérité deviennent des chemins de sens”. La prière du corps dépouille l'homme et le révèle à son espace intérieur. En accordant son pas et son souffle dans une expérience physique et métaphysique, le marcheur s'éveille à une connaissance de soi. La sagesse du pérégrin est peut être à trouver dans une intensité du voyage pour rien. Le voyage n'est pas à faire, comme le suggère David Le Breton puisqu'il “nous fait et nous défait, nous invente”. Qu'importe alors le but du chemin lorsque “seul compte le chemin”.

Simone KALIS

Jean-Marie LUSTIGER, **Les prêtres que Dieu nous donne**, Paris, DDB, 2000, 177 p.

L'ouvrage est classique : la question du ministère sacerdotal en Occident ne l'est plus. La doctrine qui inspire ce travail est d'inspiration sulpicienne : la tâche du prêtre contemporain requiert un horizon plus vaste. L'auteur pressent le décalage : on le constate par de nombreuses allusions. Il sait la rumeur qui annonce ici ou là la déception : il veut la croire surfaite. Aussi malgré le bonheur de nombreuses formules, la simplicité et parfois la familiarité du langage, de profondes convictions évangéliques, l'ouvrage secrète un certain malaise.

On se prend à douter de la pertinence de cette théologie ne serait-elle pas trop idéaliste ? On soupçonne que le Cardinal se soit laissé prendre au jeu de la polémique contre les analystes de la situation. Peut-être le but est-il apologétique : exorciser le pessimisme qui affecte le clergé en raison de son avenir incertain ? Quoi qu'il en soit du but poursuivi, le malaise s'installe dès le point de départ. Dans la partie intitulée “Des chiffres et des prêtres”, l'ironie avec laquelle l'auteur traite une question récurrente, celle de la raréfaction des effectifs, est un déni de la réalité. Un prêtre qui gère quinze paroisses et célèbre dans la hâte cinq ou six messes chaque dimanche est habilité à se poser la

question du déficit du ministère par rapport à l'urgence pastorale. Le rejet du problème ne le résout pas : "Il faut, écrit-il, que nous raisonnions sur la quantité des prêtres non selon la logique économique, mais selon celle de la foi. Mettre en courbe, comme le prix du pétrole..., le nombre de prêtres..., c'est "païen". Et si le mot ne risquait pas de blesser, on ajouterait volontiers : c'est inepte (p. 16)".

L'investigation historique semble n'avoir d'autre but que d'éviter d'affronter la crise présente. Quant aux considérations élevées sur l'idéal sacerdotal : la pauvreté, la chasteté, l'obéissance, la mission universelle, elles ne rachètent pas ce défaut, ne pas entendre comme avertissement pour la foi la carence institutionnelle. S'il est vrai que "Dieu donne des prêtres", il n'agit pas sans la médiation de l'institution ecclésiastique. Ses traditions et ses indécisions ont du poids dans la réponse ou non à l'appel.

L'auteur prend au sérieux ce déficit dans la conférence prononcée à Denver et insérée en annexe. Il rapporte les efforts entrepris par le diocèse de Paris pour imaginer un style nouveau de formation pour des futurs prêtres qui, par leur culture, n'appartiennent plus au monde naguère chrétien. Les propositions sont incitatives et originales. On en aperçoit cependant les limites, elles insèrent le nouveau dans une structure intouchée. Peut-être le malaise éprouvé à la lecture tient-il à ce pari quasi impossible : redonner sens à ce qui s'est éloigné du réel ecclésial et mondain. On aurait souhaité que l'auteur ait médité sur un texte du Lévitique, clé pour interpréter les signes des temps : "Parce qu'ils se seront conduits avec moi au hasard, dit Yahweh, je me conduirai moi-même aussi avec eux au hasard" (26, 41).

Christian DUQUOC

M. Laguerre, **Un autre regard sur l'éducation**, Éd. management et société 2000, 97 p.

Le titre annonce un propos "autre", original sur les questions éducatives. De fait, la place de cet ouvrage chez un éditeur de management peut étonner. Le point de vue se veut pragmatique et, au nom d'une efficacité éducative, l'auteur part en croisade contre les "dogmes" (sic) en vigueur. En vertu de quelques bons vieux principes ("c'est en forgeant qu'on devient forgeron"....) M. Laguerre manifeste la nostalgie de l'époque où l'apprentissage assurait la transmission des savoir-faire. Il vitupère contre les Encyclopédistes qui ont intellectualisé les connaissances. Les philosophes des Lumières qui ont voulu ouvrir la culture à tous, voilà les ennemis ! À moins que ce ne soit plutôt les enseignants "repliés sur eux-mêmes, ne s'intéressant plus qu'à leur propre confort" (page 43) !!

Le projet est ambitieux : il s'agit de rien de moins que de sauver, par une "autre" éducation, la société de ses maux actuels (violence, divorce...). En fait, c'est contre la modernité que notre auteur part en croisade à coup de jugements manichéens et d'argumentations sophistiques (sa longue démonstration fondée sur les analyses pseudo-scientifiques des cas de jumeaux est d'une absurdité confondante).

Bref, l'ouvrage qui ne comporte pas de sommaire ni d'information sur l'auteur est un pamphlet dont l'expression même est souvent confuse, ce qui est un comble de la part d'un défenseur du français contre l'américanisation.

Michèle DEBIDOUR

Livres reçus

AVANZINI G., THIEL M.-J., **Éduquer à la beauté. Éduquer aux valeurs.** Univ. salésiennes d'été. Samoëns, Paris, Éd. Don Bosco, 1999.

BARBARIN Ph., **Théologie et sainteté : Introduction à H.U. von Balthasar,** Paris, CERP-Parole et silence, 1999.

BARBELLION St.-M., **Les "preuves" de l'existence de Dieu. Pour une relecture des cinq voies de saint Thomas d'Aquin**, Paris, Cerf, 1999.

BERRANGER O. de et GORCE B., **L'Évangile de Séoul à Saint-Denis**, Paris, L'Atelier, 1999.

BERTRAND Y., **Théories contemporaines de l'éducation. 4e éd.**, Lyon/ Montréal, Chronique sociale/Éditions nouvelles, 1998.

BESSON R., **Quelle spiritualité pour l'homme d'aujourd'hui ? profane ? Religieuse ? Des expériences pour mieux-vivre**, Paris, L'Harmattan, 1999.

BLAQUART J.-L. , **Dieu bouleversé**, Paris, Cerf, 1998.

BLAQUIERE G., **Femmes selon le cœur de Dieu**, Versailles, Éd. Saint-Paul, 1999.

BONNET Cl., **Réussir ses projets. Construire un avant-projet,** Lyon, Chronique sociale, 1998.

BOURDIN D., **50 fiches de lecture en philosophie. T.1.**, Rosny, Bréal, 1999.

BUBEL A., **Avec Matthieu. Pour accompagner la lecture de l'évangile de Matthieu**, Paris, L'Atelier, 1999.

CATTANÉO B., **Prier avec Frédéric Ozanam**, Paris, Éd. Saint-Paul, 1999.

CATTANÉO B., **Prier avec François Mauriac**, Éd. Saint-Paul, Versailles, 1990.

CAZELLES H., **La Bible et son Dieu**. Éd. nouv. rev. et augm., Paris, Desclée, 1999.

Conversations inter-religieuses. Tome 1. Les maîtres spirituels. Le don et la grâce, Lyon, Profac, 1998.

Conversations inter-religieuses. Tome 2. Le divin et Dieu, l'homme et Dieu, Lyon, Profac, 1999.

COTHENET Éd., **Exégèse et liturgie II**, Paris, Cerf, 1999.

Démocratie dans les Églises. Anglicanisme, Catholicisme, Orthodoxie, Protestantisme, Bruxelles, Lumen vitae, 1999.

DUBARLE A.-M. et LEYNEN H., **Histoire ancienne du linceul de Turin. Tome 2. 944-1356**, Paris, de Guibert, 1999.

DUVAL A., **C'était une longue fidélité à l'Algérie et au Rwanda**, Paris, Médiaspaul, 1998.

DUVAL A., **L'Évangile de Quim. Une vie pour le Rwanda**, Paris, Médiaspaul, 1998.

FABRE N., **Blessures d'enfance. Les dire, les comprendre, les dépasser**, Paris, Albin-Michel, 1999.

GESCHÉ A. et SCOLAS P., **La sagesse, une chance pour l'espérance ?** Paris/Louvain, Cerf/Univ. cathol.de Louvain, Faculté de théologie, 1998.

GRANSTEDT I., **Genèse de l'espérance. Incertaine mondialisation et croix du Christ**, Lyon, Profac, 1997.

HEBDING R., **L'espérance malgré tout. Essai sur la crise des illusions**, Genève, Labor & fides, 1998.

HELFT F., **Quand le sel devient fade... demain quel christianisme ?** Villeurbanne, Éd. Golias, 1998.

HERMANT D., **Matthieu : un écrivain ? Les cinq discours du premier évangile, un corpus organisé**, Lyon, Profac, 1999.

HONE J.-M., **Le secret du cœur : l'être spirituel**, Oka (Québec), Abbaye N.-D. du Lac, 1999.

HUBAUT M., **Dieu, mon père et votre père**, Paris, DDB, 1999.

HURET J.-M. et COMBE M., **Fidèle insoumission. En 1954 des prêtres-ouvriers refusent de se soumettre**, Paris, Cerf, 1999.

LARCHET J.-Cl. , **Pour une éthique de la procréation. Éléments d'anthropologie patristique**, Paris, Cerf, 1998.

Le souffle du don. Journal de Frère Christophe moine de Tibhirine. 8 août 1993-19 mars 1996, Paris, Bayard-Éditions/ Centurion, 1999.

LÉCURU L., **On demande des parents**, Paris, Le Sarment/Fayard, 2000.

LÉMONON M., **Laurent ou l'itinéraire d'un prêtre-ouvrier**, Paris, Karthala, 2000.

Les religions dans le droit communautaire = Religions in European union law. Actes du colloque Luxembourg-Trêves, 21-22 novembre 1996, Milan, Giuffri editore, 1998.

LETHÉ G., **Abraham**, Villeurbanne, Éd. Golias, 1998.

LETHÉ G., **Jacob**, Villeurbanne, Éd. Golias, 1998.

LETHÉ G., **Jean-Baptiste**, Villeurbanne, Éd. Golias, 1998.

LETHÉ G., **Juda et Judas**, Villeurbanne, Éd. Golias, 1998.

LETHÉ G., **Pierre et Paul**, Villeurbanne, Éd. Golias, 1998.

MANSIR J., **Au souffle de la Parole. Méditations pour les dimanches et fêtes. Année liturgique A**, Paris, Médiaspaul, 1998.

MARCHEL W., **Dieu Père dans le Nouveau Testament**, Paris, Cerf, 1998.

MATHIEU F., **Approche franciscaine du mystère chrétien**, Paris, Éd. Franciscaines, 1998.

MIQUEL P., **L'Esprit**, Paris, Beauchesne, 1998.

MIQUEL P., **Le Fils**, Paris, Beauchesne, 1998.

MIQUEL P., **Le Père**, Paris, Beauchesne, 1998.

MIQUEL P., **L'expérience spirituelle dans la tradition chrétienne**, Paris, Beauchesne, 1999.

Monseigneur Jean Zoa. Son héritage et son enseignement. Actes du colloque de Yaoundé, 9-10 décembre 1998,

Mbalmayo (Cameroun), Centre d'Études Redemptor hominis, 1999.

PACINI A., dir., **Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir.** Actes du colloque des 8-9 juin 1995, N° spécial de la revue Proche-Orient t. 47, 1997, fasc. 1-3.

PANIER L., **Récits et figures dans la Bible**. Colloque d'Urbino, Lyon, Profac-Cadir, 1999.

PASCAL T., **Du côté des célébrations pénitentielles**, Paris, DDB, 1999.

PERRIN L., **Un sujet pour le verbe**, Paris, Profac-cadir, 1999.

PINCON B., **Du nouveau dans l'ancien. Essai sur la notion d'alliance nouvelle dans le livre de Jérémie et dans quelques relectures au cours de l'Exil**, Lyon, Profac, 2000.

PORCILE SANTISO M. T., **La femme espace de salut. Mission de la femme dans l'Église. Une perspective anthropologique**, Paris, Cerf, 1999.

PRETRE I., **Le Dieu qui nous dérange**, Paris, Médiaspaul, 1998.

PROPHETE R., **Mémoire, sacifice, présence réelle**, Lyon, Profac, 2000.

REIJNEN A.-M., **L'ange obstiné. Ténacité de l'imaginaire spirituel**, Genève, Labor et fides, 2000.

REY B., **Pastorale et célébration de la réconciliation**, Paris, Cerf, 1999.

RICHARD C., **La joie de Dieu**, Sillery (Québec), Éd. Anne Sigier, 1998.

RICHARD M., **Les courants de la psychologie. 3e éd. augm.**, Bruxelles/ Lyon, Eva/Chronique sociale, 1998.

RIGAL J., **Horizons nouveaux pour l'Église**, Paris, Cerf, 1999.

ROUSSE-LACORDAIRE J., **B.A.-BA. Antimaçonnisme**, Puiseaux, Pardès, 1998.

SCOUARNEC M., **Les symboles chrétiens : les sacrements ne sont pas étranges**, Paris, L'Atelier, 1999.

SESBOÜÉ B., **Croire : invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXIe siècle**, Paris, Droguet & Ardant, 1999.

SIZAIRE A., **Religieuses apostoliques aujourd'hui. Des femmes presque comme les autres**, Paris, DDB, 1999.

SUTCLIFFE T., **Cherchez le Seigneur et vous vivrez. Amos 5,6 Homélies pour les dimanches de l'année A**, Palaiseau, 1998.

SYDNER P., **La femme selon Jean-Paul II. Lectures des fondements anthropologiques et théologiques et des applications pratiques de son enseignement**, Québec, Fides, 1999.

THILL G. et WARRANT Fr., **Plaidoyer pour des universités citoyennes et responsables**, Namur, Presses universitaires de Namur, 1997.

UGEUX B., **Guérir à tout prix ?**, Paris, Éd. de l'Atelier, 2000.

Urbanisation et développement pour une planète viable et vivable. positions et propositions de chercheurs, Namur, Presses universitaires de Namur, 1997.

VAUCHEZ A., dir., **Cardinal Yves Congar. 1904-1995.** Actes du colloque réuni à Rome les 3-4 juin 1996, Paris, Cerf, 1999.

WÉNIN A., **Isaas ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22**, Bruxelles, Éditions Lessius, 1999 (diffusion Cerf).

Table des matières du tome XLIX - 2000

Thèmes d'ensemble

Editoriaux

Articles

Chroniques

Positions

Comptes rendus

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 2001

Nom . . . .

Rue . . . .

Code postal . . . . Ville . . . .

Pays . . . . Votre numéro d'abonné(e) . . . .

	ordinaire	solidarité
France	240 F	300 F
Etranger	280 F	350 F

Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 40 F

Les abonnements de solidarité permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

L'abonnement 2001 vous donne droit aux n°s 249-252.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon
(20041-01007-0303878A038-43)

Directeur de la publication : Ch. Duquoc - Imprimerie BOSC France - 69630 CHAPONOST
Dépôt légal : 10103 - 4e trimestre 2000 - Commission paritaire : N° 0904 G 50845